Logische Struktur des emotionalen Ich als metaphysische Grundlage der Ethik

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
genehmigt von der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

Von

Virgo von Staehr
aus Dorpat

Tag der Promotion: 14. 12. 1934
Tag der mündl. Prüfung: 29. 1. 1931

Teildruck 1934

Günthers Buchdruckerei, Saalfeld Ostpr.

37

Referenten: Prof. Dr. Dessoir
Prof. Dr. Spranger

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Motto:

„All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen: als seine schönste Apologie. Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht — o über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich zu verarmen und sich elend zu fühlen!

Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß er es war, der das geschaffen hat, was er bewunderte."

Nietzsche.

Inhaltsverzeichnis.

Einführung.

Seite

I. Erläuterungen dessen, was unter der **logischen** Struktur des **emotionalen** Ich zu verstehen ist. 1

Der Begriff des „Irrationalen": 2

a) das absolut Irrationale
b) das „Irrationale" als Partial-Transrationales. 3

A. Die Ichheit und das individuelle Ich . . . 11
Die eidetische Abstraktion 19
Die individuelle Anschauung bezw. Wahrnehmung und die Wesensanschauung 20

B. Fühlen und Erleben 23

a) Das Fühlen 26
b) Die emotionale Dialektik 38
c) Das Erleben 45

Das emotionale Ich 54

Fühlen und Erleben sind emotionale (partial-transrationale) Modalitäten der Erkenntnis . 55

C. Einige Vorbemerkungen zum Aufbau der logischen Struktur des emotionalen Ich . . 59

a) Die emotionalen Kategorien 60
b) Die Sphären des Erlebens 63

II. Ethik und Metaphysik. 64

Erstes Kapitel

Struktur des emotional Unbewußten.

Metodologische und sachlogische Vorbemerkungen 79

Seite

I. Die anonyme Fühlensdrangsal: Das **Es** . . 86

Das **Es**: die Urmaterie des Fühlens und ihre antithetisch geordnete ich-immanent zielstrebige Dynamik 94

Die **Urqualitäten** des Fühlens: **Lust** und **Weh** 97

Die **emotionale Intentionalität**. 99

Das **Qualitätsstreben** 101

Die Urqualitäten Lust und Weh sind **keine** Gefühle 104

II. Die **emotionalen Kategorien** 105

Lust als emotionales Apriori: **Kategorie des Höherwollens** 114

Weh als emotionales Apriori: **Kategorie der Negation** 122

Literaturverzeichnis 131

Einführung

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550815_0039

Ein Versuch, die logische Struktur des emotionalen Ich, oder anders gesagt, die Logik des Emotionalen nachzuweisen, wird heute niemanden mehr befremden noch überraschen. Die Erkenntnis von einem inneren, logischen Zusammenhang der Gefühle, der Strebungen und Wollungen, kurz, des alle diese Momente umfassenden Erlebens überhaupt, wie auch die Erkenntnis, daß Gefühle und die diesen immanenten Strebetendenzen nicht nur die Verknüpfungen, sondern grundlegend auch den Gehalt und die Richtung des Denkens bedingen und bestimmen, — diese Erkenntnis ist nichts Neues mehr. (Man denke vor allem an die „Logique des sentiments", von Ribot 1905 und an H. Maiers: „Psychologie des emot. Denkens", 1908.) Ja, der Gedanke, daß es eine „Logik des Fühlens" — im Bilde gesprochen, eine „Logik des Herzens" — gibt, ist so wenig neu, daß wir ihn in einer bereits drei Jahrhunderte zurückliegenden Zeit ausgesprochen finden. Blaise Pascal spricht in seinen „Pensées" [1]) von einem „ordre du coeur" wie von etwas ganz Selbstverständlichem, das keines ausdrücklichen „Beweises" bedürfe. Thesenhaft heißt es da: „L'esprit a son ordre et le coeur en a un autre" (p. 310), und „le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point" (p. 259). Seiner Ueberzeugung, daß das über alles Denken hinweg letzlich Entscheidende für den Menschen im Fühlen liege, gibt Pascal mit den tiefsinnigen Worten Ausdruck: „tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment" (p. 302). Ja, dieser große Mathematiker scheute sich auch nicht zu bekennen, daß die logisch-mathematischen Prinzipien nicht denkend erarbeitet, sondern intuitiv, gefühlsmäßig erschaut werden: „les principes se sentent" (p. 180).

Wenn aber auch der Gedanke, daß sich alle Emotionalität innerhalb einer immanenten „Logik" vollzieht, an sich nicht neu ist, so erscheint er doch insofern paradox, als im allgemeinen von einer Logik nur in Bezug auf Denkoperationen, bzw. Denkgebilde, also rationale Daten gesprochen wird, mithin das Emotionale, das sich als sog.

[1]) Verlag: Ernest Flammarion, Paris

„Irrationales" in seinem lebendigen aktmäßigen Vollzuge den Gesetzen und Normen der „Denklogik" entzieht oder doch zu entziehen scheint, als etwas Alogisches anzusehen wäre. Wie soll nun aber von etwas Alogischem eine **logische** Struktur nachgewiesen werden? Ja, ist es nicht in sich selbst widersinnig, auch nur die Frage nach einer Logik des Emotionalen aufzuwerfen, wenn prinzipiell daran kein Zweifel möglich sein soll, daß das Emotionale irrational schlechtweg und das Irrationale alogisch sei? Gewiß, wenn es sich so verhielte, wäre unsere Frage widersinnig. Allein, hier gerade drängt sich uns ein Zweifel auf, nämlich: ob überhaupt die uneingeschränkte Gleichsetzung von emotional und irrational einerseits, und von irrational und alogisch andererseits zu Recht besteht? Ob nicht vielmehr in dieser **absoluten** Gleichsetzung ein Irrtum zu erblicken ist, zu dem vornehmlich die terminologische Ungenauigkeit des Begriffes „irrational" verführt hat, sodann aber auch das in der Geistesgeschichte zur Selbstverständlichkeit gewordene Vorurteil, daß das Logische **ausschließlich** der Sphäre des Rationalen zugehöre.

Um nun diesen Zweifel zu klären, müssen wir uns zunächst einmal darüber klar werden, was im allgemeinen unter irrational verstanden wird. — Mit „irrational" pflegt man etwas zu bezeichnen — sei dies ein Ding, ein Vorgang, ein Phänomen, ein Geschehen, — das der Ratio **unzugänglich** ist, d. h. etwas, das begrifflich nicht erfaßt, nicht Gegenstand des Denkens werden kann, das sich der Erkenntnis entzieht, da es offenbar etwas „jenseits der Erkennbarkeitsgrenze Seiendes" ist (N. Hartmann: „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis"). — Schon hier sollte man stutzig werden. Denn ist etwas nicht nur unerkennbar, sondern auch undenkbar — denken können wir aber sehr Vieles, was wir nicht erkennen, z. B. einen Kentaur, — so ist es ja von vornherein absolut bewußtseinsfremd, läßt unsere Erkenntnis völlig unberührt. Wir haben keinerlei Wissen davon. Wäre mithin das Irrationale **absolut** unerkennbar und undenkbar, so könnten wir darüber nichts aussagen, da wir nichts davon wüßten, und wir müßten uns damit begnügen, ein mögliches Vorhandensein von irrationalen Phänomenen lediglich durch den leeren Negationsbegriff des rational Bekannten zu kennzeichnen. Nun liegt es doch aber so, daß irrationale

Daten nicht nur gedacht, sondern auch weitgehend **erkannt** werden, — man denke z. B. an das Irrationale auf dem mathematischen Gebiete, sodann aber auch an emotionale Daten und Vorgänge, wie auch an die Phänomene, die wir Natur, Leben, Tod, Ich u.a.m. nennen. Alle diese Daten sind uns keineswegs bewußtseinsfremd; wir erkennen sie, mag diese Erkenntnis auch nur partial sein; es sind Gegenstände unseres Denkens. Und doch sind es „irrationale" Erkenntnisgegenstände! Was bedeutet das? Offenbar dieses, daß der Begriff des Irrationalen zweideutig ist. Das heißt, innerhalb der Sphäre des Irrationalen muß unterschieden werden zwischen den Phänomenen, die nur mit Einschränkung als irrational, oder besser gesagt, als partial-transrational bezeichnet werden dürfen, und solchen, die im strengen Sinne des Wortes irrational, d. h. **absolut** irrational sind. Diese entziehen sich als mögliche X-Daten völlig unserer **gesamten** Erkenntnis, und wir können von ihnen nichts als blinde Negationsbegriffe von Bekanntem her bilden. Sie scheiden für unser Erkennen und Denken aus. Hingegen sind die „irrationalen" **Erkenntnis**gegenstände wesensmäßig nur **partial-transrational.** Denn ist ein Etwas — ein Ding, ein Vorgang, ein Phänomen —, das wir als „irrational" bezeichnen, überhaupt **erkennbar,** mag es sich auch der **vollen** Begreifbarkeit entziehen, so kann es nicht als Ganzes, d. h. absolut „irrational" sein, sonst könnten wir es ja auch nicht einmal teilweise erkennen. Vielmehr ist es **partial-transrational.** Das heißt, „irrational" ist nur ein Teil, eine Seite, ein Vorgang an oder in etwas. Verhält sich das aber so, — und daran ist kein Zweifel möglich —, so besagt das nichts anderes, als daß der partial-transrationale Gegenstand der Erkenntnis notwendig einen gewissen „Grad von Rationalität" hat und haben muß, sofern er sich in irgendeiner Denkrichtung unserer Begreifbarkeit darbietet. Nur unter der Voraussetzung einer bestimmten „Angliederung an das Rationale" ist er auch der Vergegenständlichung und damit der begrifflichen Erfassung zugänglich, — mag diese, wie gesagt, noch so unvollständig sein und einen „Rest" von rational nicht Erfaßbarem ahnen lassen. Um überhaupt denkbarer Erkenntnisgegenstand zu sein, müssen im transrationalen Gegenstande „gewisse Relationen zu Bekanntem gewahrt sein, in diesen

muß eine **gewisse Bestimmbarkeit für das Denken vorliegen.** Besteht aber diese Bestimmbarkeit, so ist eben damit die Irrationalität im strengen Sinne schon durchbrochen und durch einen gewissen Grad von Rationalität eingeschränkt; das der Ratio Transzendente hat eine Schattierung von Immanenz gewonnen, die seinen Begriff zweideutig macht" (vgl. hierzu N. Hartmann. „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis", S. 269 ff).

Die Richtigkeit der Behauptung, daß der sogen. „irrationale" **Erkenntnis**gegenstand immer nur partial-transrational sein kann, erhellt auch aus der Tatsache, daß wir imstande sind, emotionale Phänomene zum **Gegenstande** unserer denkenden Betrachtung zu machen, sie weitgehend zu „begreifen". Dies aber ist nur möglich, weil und sofern der Sphäre des Emotionalen — das nur ein Ausschnitt ist aus dem Gesamtbereich des Transrationalen — ein gewisser Grad von Rationalität immanent ist und sie in einer bestimmten Denkrichtung an die Sphäre des Rationalen angegliedert ist. Das bedeutet aber, daß das Transrationale kein Gegensatz zum Rationalen ist. Vielmehr „geht das Rationale in Abstufungen ins Irrationale über" (a. a. O. S. 273); die Grenze ist fließend. Für die **Erkenntnis** gibt es weder ein absolut Rationales, noch ein absolut „Irrationales". Das „Irrationale erscheint immer nur als die ins Unendliche verlaufende Perspektive des in bestimmter Blickrichtung **stufenweise** verblassenden Rationalen. Immer aber bleiben noch **reale Relationen** zwischen dem Unerkennbaren und dem Erkennbaren bestehen. Ein Rest von Rationalität bleibt, das heißt das Irrationale am Erkenntnisgegenstande bleibt **durch gewisse Seinsrelationen** mit dem Rationalen gleichsam verbunden; sein Vorhandensein wenigstens bleibt von ihm aus sichtbar"[2]). Dies bestätigt sich insbesondere auf dem Gebiete der Gegenstandserfassung innerhalb der mathematischen Naturwissenschaft. Das Schema der mathematisierenden Betrachtung ist ein quantitatives, es löst alle Qualitäten, Relationen, ja, der Tendenz nach auch die Substrate in Quantität auf. Nun ist die quantative Faßbarkeit zwar die höchste Ordnung des Rationalen am Gegenstande, die Seite der größten Erkennbarkeit, aber nicht die ontologisch

[2]) (ebd.)

höchste und wesentlichste Ordnung der Gegenstandsbestimmtheit. Denn der Gegenstand geht im mathematisch vereinfachten Schema der Ratio nicht auf. Vielmehr erheben sich hinter der mathematischen Schicht des Gegenstandes weitere Schichten, die sich, je mehr man in sie vordringt, umso weniger zugänglich zeigen für die Ratio. So z. B. nicht nur der lebende Organismus, sondern auch die Phänomene auf den Gebieten der Chemie, der Optik, der Elektrodynamik. Ja, in der allgemeinen Relativitätstheorie eröffnet sich sogar der Ausblick auf die Bedingtheit und Beschränktheit aller quantitativen Gegenstandsbestimmungen. (vgl. N. Hartmann a. a. O.) Wenn nun aber auch mit der Steigerung der Kompliziertheit eines Gegenstandes seine rationale Faßbarkeit abnimmt, so richtet sich doch die rationale Erkenntnis, jedenfalls der Tendenz nach, auch auf das Transrationale. Dies findet seine Begründung darin, daß **die Sphäre des Transrationalen eine logische Bestimmbarkeit aufweist.**

Damit stehen wir an dem zweiten Punkt dieser prinzipiellen Vorerörterungen, der besagt, daß das „Irrationale" schlechtweg alogisch sei. Es fragt sich aber, ob die Einschränkung der Beziehung des Logischen ausschließlich auf die Sphäre des rein Rationalen zu Recht besteht, ja, ob überhaupt diese Einengung des Begriffs des Logischen aufrechtzuerhalten ist, ohne in größte Widersprüche zu verwickeln?

„Setzt man das Alogische gleich dem Irrationalen, so ist die logische Sphäre schlechthin die des Rationalen. Aber diese Gleichsetzung ist ebenso irreführend wie die Aequivokation des Irrationalitätsbegriffes." (a. a. O. S. 230 ff.) Darüber belehrt uns aber am nachdrücklichsten die höhere Mathematik. Die unendlichen Stellen von π und e sind irrationale Daten, dennoch treten sie aus der Sphäre des Logischen überhaupt nicht heraus. Ja, mehr noch. Bekanntlich steigt der Grad der Irrationalität und der Grad der Rationalität wird entsprechend geringer, je höher, d. h. komplizierter das mathematische Gebilde ist. Dennoch vollziehen sich die mathematischen Operationen ausschließlich **innerhalb** der logischen Sphäre. Hier, in der höheren Mathematik, dem rationalsten Gebiet, das wir überhaupt kennen, wird nicht nur evident, daß das „Irrationale" (als Partial-Transrationales) sich an das

Rationale angliedert, sondern auch daß es nicht mit dem Alogischen gleichzusetzen ist. Es bleibt in der Sphäre des Logischen, ist logisch bestimmbar. Offenbar ist nicht nur das Rationale, sondern auch das Transrationale in den, diese beiden regional bestimmbaren Sphären umfassenden, größeren **Bereich des Logischen** eingebettet, und es ist, ohne in unlösbare Widersprüche zu geraten, nicht möglich, das Moment des Logischen ausschließlich für die Sphäre des Rationalen in Anspruch zu nehmen. „Zwar ist die logische Sphäre die rationalste, die wir kennen; die Wesensgesetze der Ratio sind tatsächlich in erster Linie logische Gesetze. Aber weder sind die logischen Gesetze deswegen alle zugleich Gesetze der Ratio, noch auch sind sie etwa nur Gesetze der Ratio. Vielmehr ist Grund anzunehmen, daß sie in weitem Umfange und unabhängig von der Ratio, zugleich **Gesetze des realen Seins** sind" (a. a. O. S. 275). **Die logischen Gesetze des Seins** sind aber nichts anderes als **die Gesetze der Zusammenhänglichkeit aller Zusammenhänge überhaupt,** soweit Menschenverstand sie erkennen kann. Nur unter der Voraussetzung der Gültigkeit logischer Gesetze für alles Sein überhaupt, ist es auch sinnvoll und berechtigt von einer „Logik der Geschichte" zu sprechen, obgleich das lebendige Geschehen unter Menschen, das zur Historie geschichtet wird, wesentlich in transrationalen Faktoren gründet. Denn die ursprünglichen Antriebkräfte zu allem Tun und Verhalten der Menschen sind nicht rationaler, sondern emotionaler Natur. Von einer Logik der Menschheitsgeschichte sprechen, heißt daher, die immanente, seinsnotwendige Folgerichtigkeit in allem menschlichen Geschehen erkennen und darstellen. Da aber alle Geschichte der Menschen letztlich der gestalthafte Ausdruck bestimmter im Tun und Handeln sich niederschlagender Fühlens- und Willensphänomene ist, so gründet die „Logik der Geschichte" in der Logik des Emotionalen, die ihrerseits engstens verflochten ist mit der Logik, in der alles organische Sein eingebettet ist. Die Gesetze und Normen der „emotionalen Logik" sind zwar nicht die der „Denklogik", dennoch sind sie um nichts weniger klar bestimmbar und ebenso **seinsnotwendig,** wie jene **denknotwendig.** Wären nun die partial-transrationalen und mithin auch die emotionalen Phänomene schlechthin alogisch, so könnten

wir von ihnen überhaupt keine Begriffe bilden, sie nicht vergegenständlichen, wiewohl wir sie immer noch **erkennen** könnten. Denn um unsere jeweilige Gefühlsbestimmtheit zu erkennen, brauchen wir sie nicht zu denken, ja, wir können sie denkend gar nicht erkennen, sondern nur im Fühlensvollzuge selbst. Das besagt aber, daß **die Ratio** nicht die einzige, sondern nur **„eine bestimmte Art von Erkennbarkeit"** darstellt, und zwar die **Begreifbarkeit,** das Erkennen in und mit Begriffen (a. a. O. S. 231). Damit ist aber die rationale Erkenntnis von vornherein eingeschränkt und begrenzt: nicht alles Erkennen ist begrifflich und nicht jede Erkennbarkeit ist rational. Denn alles Gefühlte, Geschaute, Erlebte ist eben damit zugleich auch ein Erkanntes; der Gegenstand, auf den sich das Fühlen, Schauen, Erleben bezieht, ist erfaßt, wenn auch nicht mit dem Verstande. Er ist dem Bewußtsein gegeben. (Anmerkung: über den näheren Zusammenhang von Fühlen überhaupt mit den Akten der Wahrnehmung vgl. die späteren Ausführungen auf S. 55 ff., auch S. 19 f.) Im Hinblick auf die Frage nach der Erkenntnis stellt sich hiernach die **Emotionalität** als eine zweite besondere **Art von Erkennbarkeit** dar, und zwar neben und in Ergänzung der rationalen. Nichts ist uns so unmittelbar bewußtseinspräsent und einsichtig, wie das Gefühlte, Erlebte. Da sich aber alles Fühlen einzig und allein auf Wertphänomene bezieht, und Werte oder Wertrelationen der besondere Erkenntnis**gegenstand** des Fühlens sind, so darf man das **Fühlen** als eine **Modalität der Erkenntnis** bezeichnen und zwar als Modalität der nur im Fühlen vollziehbaren spontanen **Werterkenntnis.** Da ferner das Emotionale auf Grund seiner Angliederung an das Rationale gegenständlich „begriffen" werden kann, so kann auch der spezifische „Gegenstand" emotionaler Erkenntnis zum Gegenstande **denkender** Betrachtung werden. Die Voraussetzung hierzu ist aber die soeben erwähnte Angleichung des Emotionalen an das Rationale, ja, ihre partiale Ineinanderlagerung. Diese vollzieht sich in keiner anderen Sphäre als in der des Logischen. Denn das Sein alles Lebendigen (mithin auch alles Organischen) vollzieht sich in denselben logischen Gesetzen, in denen das auf Lebendiges gerichtete rationale Erkennen verläuft, nämlich in der logischen Form der **Dialektik.** Die Dialektik ist nicht nur die logische Seins- und Vollzugs-

form des Emotionalen überhaupt, sondern sie ist auch die Erkenntnisform, in der sich das emotionale Sein unserer **Begreifbarkeit** darbietet. Daß die Seins- und Vollzugsform des Emotionalen dialektisch ist, besagt, daß sich alle Emotionalität auf dem Wege des logischen „Umschlagens" vollzieht und zwar einer emotionalen Thesis (z. B. eines Soseins der Freude) in ihre Antithesis (ein Anderssein des Leides) und der Aufhebung dieser beiden Momente in einer Synthesis als Ausgleich beider Positionen in einer dritten, die aber ihrerseits, als Synthese der beiden vorausgegangenen Momente, zugleich eine neue emotionale Position, eine neue Thesis bedeutet, aus der wiederum eine Antithesis hervorgeht usw. (vgl. hierzu „die emotionale Dialektik" S. 38 ff.). Diese Angleichung der logischen Form des Seins und Vollzuges der Emotionalität an eine logische Form unseres Denkens weist auf die **Immanenz logischer Gesetze im Sein** hin. Denn die Emotionalität ist eine bestimmte Form des lebendigen Seins, die vom Denken nur unter der Voraussetzung erfaßt werden kann, daß die logischen Gesetze, in denen sich das Denken vollzieht, zugleich, ja, **ursprünglich** Gesetze des realen Seins sind, d. h. diesem selbst für das Denken begreifbare Bestimmbarkeiten immanent sind. Und dies sind die logischen Bestimmbarkeiten. Danach kann aber das Emotionale, wie auch alles Partial-Transrationale aus der Sphäre logischer Bestimmtheit **überhaupt nicht heraustreten.** Rationales und Emotionales sind letztlich nichts anderes als **verschiedene Ausdrucksformen ein und desselben Seins** und sie sind zugleich auch **verschiedene Arten von Erkennbarkeit eben dieses Seins.** Und zwar wird der Grad der rationalen Erkennbarkeit in dem Maße geringer, als die Differenziertheit eines gebildhaften Etwas, die immer auf qualitative Momente zurückgeht, zunimmt.

Die Folgerung, die wir aus diesen ganzen Erörterungen ziehen können, ist die, **daß etwas, das überhaupt noch erkennbar ist, nicht schlechthin alogisch sein kann.** Das absolut Unerkennbare ist das absolut Irrationale und dieses allein wäre auch schlechtweg alogisch. Allein, da wir ein absolut Irrationales in keiner Weise erkennen und nicht einmal denken können, so ist es auch unserem Bewußtsein fremd. Wir wissen nichts davon, weil es **in keinerlei Relation** mehr zu dem uns Bekannten steht. —

Wenn wir uns nach diesen prinzipiellen Vorerörterungen über das „Irrationale" überhaupt, insbesondere aber in der Gestalt des Emotionalen, wieder unserer zu Anfang aufgeworfenen Frage nach einer Logik des Emotionalen zuwenden, so werden wir nunmehr die Möglichkeit dieser Logik nicht als widersinnig von der Hand weisen können. Ja, es wird sich uns die Notwendigkeit des Vorhandenseins einer solchen Logik von selbst gleichsam aufdrängen. Die Tatsache ist nicht zu leugnen, daß unser gesamtes Leben in allen seinen wesentlichen Bezügen und Abwandlungen primär und fundamental nicht von der Ratio, sondern vom Fühlen bestimmt ist. Das menschliche Leben überhaupt, eine historische Zeit oder einen einzelnen Menschen verstehen, heißt nichts anderes, als die jeweils zentral bestimmenden Wertfaktoren, Wertbeachtungsrichtungen erkennen. Alles Erkennen und Verstehen aber hat zur selbstverständlichen Voraussetzung, daß sich das Fühlen — und nur im Fühlensvollzuge haben Werte und Wertrelationen ein Sein und unmittelbare Evidenz — in sich geordnet vollzieht. Denn verhielte es sich nicht so, wäre vielmehr das Fühlen ein chaotisches, zusammenhangloses Gewoge von Gefühlen, so könnte von einem Verstehen und Erkennen nicht die Rede sein. Ohne unser ausdrückliches Bewußtsein setzen wir bei allem Verstehen der Menschen, ihres Tuns und Handelns eine bestimmte **immanente Ordnung** voraus, in der sich ihr wertorientiertes Sosein und Verhalten vollzieht und zum Ausdruck bringt. Und wenn auch die determinierenden Wertbeachtungsrichtungen der einzelnen Menschen verschiedene sind, so ist es doch offenbar eine und dieselbe innergesetzliche Ordnung, in der sich alles Emotionale verlebendigt und in der es verläuft.

Diese Ordnung nun ist nichts anderes als die allem Emotionalen überhaupt immanente **Logik** seines Seins und Vollzuges. Da sich aber, wie bereits angedeutet, alles Emotionale dialektisch vollzieht, d. h. in Wertthesen und Wertantithesen, so ist die **Logik des Emotionalen** nichts anderes als die **Dialektik des Wertfühlens.** Da aber ferner alles Wertfühlen zugleich ein Sinnvollzug ist, ja, das Sinnmoment auf dem Wertmoment aufruht, so kann man auch die Logik des Emotionalen als eine allem Erleben überhaupt immanente eigengesetzliche und zwar dialek-

tische **Sinnvollzugsordnung** bestimmen (Näheres hierzu vgl. 1. Kapitel).

Um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, erscheint es geboten, an dieser Stelle folgendes noch ausdrücklich hervorzuheben. Es könnte nämlich ein Einwand erhoben werden, der etwa so lautete: zugegeben, daß es eine dialektisch sich vollziehende Sinnordnung des emotionalen Lebens gibt; allein, wäre diese nicht in jedem Menschen eine andere, besonders strukturierte? Denn jeder Mensch orientiert sich im Leben nach anderen, nur ihm eignenden Wertgesichtspunkten. Danach könnte also von einer Logik **des Fühlens überhaupt** nicht gesprochen werden!

Dieser Einwand enthält ebensoviel Richtiges wie Falsches. Gewiß muß man, um einen bestimmten Menschen zu verstehen, die ihn bestimmenden Werteinsichten und Wertrelationen kennen lernen. Aber um die individuelle Eigenart des Einzelnen handelt es sich hier gar nicht. Sondern allein um die Veranschaulichung der im Wesen des menschlichen Individuums gründenden und mithin in allen Ichindividuen überhaupt **identisch strukturierten wert- und sinngeordneten Gesetzmäßigkeit des emotionalen Seins und dessen aktgebundenen Vollzuges.** Das Wesen des Menschen ist aber weder identisch mit der Wesensbestimmung eines bestimmten Menschen, noch ist es die Summe individueller Wesensverschiedenheiten vieler Menschen, wiewohl sich die **Wesenserkenntnis** auf individuelle Einzeldaten stützt. Es ist vielmehr das in eidetischer Abstraktion an individuellen Ichen und ihrem Dasein gewonnene „reine" Eidos, das innere Was ihres Seins. — Aus systematischen Gründen kann über diese Zusammenhänge erst an späterer Stelle gesprochen werden (s. S. 19 ff.).

Bei der Darstellung der **Logik** des Emotionalen handelt es sich darum, diejenigen urphänomenalen **Wertfaktoren** zu veranschaulichen, auf denen alles emotionale Leben überhaupt aufruht und die absolut bestimmend sind für dessen sinngeordneten Vollzug. Diese axiologischen Wesensfaktoren sind apriorischer Natur, genauer, unsere Erkenntnis von ihnen ist a priori. Das will sagen, daß sie nicht aus der Erfahrung stammen, wiewohl sie jede nur

mögliche emotionale Erfahrung, mithin jede Werterfahrung, Wertbeziehung, ja, Werterkenntnis primär bedingen. Danach sind die apriorischen Wertfaktoren die seinslogisch konstitutive Materie alles Werterlebens überhaupt[3]).

Da nun die in und mit der Emotionalität sich vollziehende Sinnordnung etwas ist, das zum Wesen des Ichindividuums gehört, so erwächst aus diesem Zusammenhang zunächst die Forderung, vor der Darstellung der emotionalen Logik, die Frage zu klären: was ist „Ich"? Existiert überhaupt so etwas wie „Ich"? Was ist hier im weiteren Verfolge unter „Ich" zu verstehen? Und schließlich: was heißt „emotionales Ich"?

A. Die Ichheit und das individuelle Ich.

In Beantwortung der Frage: was ist „Ich", sei zunächst derjenige Ich-Begriff ausgeschaltet, der für die vorliegende Betrachtung von keinerlei Bedeutung ist, da er lediglich eine logische Setzung ist. Dies ist das auf gegenständliche Erkenntnisfunktion reduzierte unpersönliche Ich als logisches Subjekt, das allein in einem logischen Korrelationsverhältnis zu einem Objekt der Erkenntnis, welches ihm „gegenübersteht", Sinn hat und das sich in dieser Korrelationsfunktion auch erschöpft. Dieses Ich weiß nichts von sich als einem differenzierten personalen Ichwesen, sondern ist nur die logische Habensform eines Etwas. Es ist ein in begrifflicher Abstraktion von der lebendigen Ich-Person gewonnenes Ich als logisches Subjekt und hat das Sein des ganzheitlichen Ich-Individuums wesensmäßig zur Voraussetzung seines eigenen Gedachtwerdens. Hiermit ist selbstverständlich nicht in Abrede gestellt, daß das lebendige persongebundene Ich, seinerseits, sofern es begrifflich faßbar ist, jederzeit auch Objekt des logischen Ich-Subjekts sein kann, dessen Existenzform aber lediglich in der logischen Funktion des Habens eines Etwas besteht und das an und für sich, in seiner logischen Isolierung von seinen Inhalten, „das ärmste und leerste Ding der Welt" ist. Die Existenz eines Ich „ist unbezweifelbar,

[3]) Näheres vgl. „Emotionale Kategorien" I. Kapitel.

aber es existiert doch nur in dem wirklichen ganzen bewußten Ich, ... also zusammen mit seinem Inhalte, für sich gedacht aber ist es eine Abstraktion ... Dieses (logische) Ich ist ein nur abstrahendo denkbares begriffliches Moment des ganzen wirklichen bewußten Ich" (vgl. Schuppe: „Erkenntnistheoretische Logik", Berlin 1878, S. 82).

So wenig es sich für uns um das erkenntnistheoretische bezw. logische „Ich" handelt, so wenig kommt auch das in naturwissenschaftlich-psychologischem Sinne gedachte sinnfreie Ich als Träger psychischer Funktionen in Betracht. Daher kann uns auch die Genesis psychischer Daten und ihr möglicher kausaler Zusammenhang mit physischen Vorgängen hier nicht interessieren.

Die Frage ist: gibt es überhaupt so etwas wie „Ich", das etwas Anderes wäre als eine begriffliche Abstraktion? Und wenn ja, ist es eine Substanz? Ist das einzelne Ich vielleicht nur eine Art „Schranke", d. h. eine unvollkommene Konkretion einer absoluten überindividuellen Ich-Wesenheit, einer „absoluten Vernunft"?

Es gibt „ein nicht weiter reduzierbares Ich-Moment" — so hören wir von psychologischer Seite her (vgl. Konst. Oesterreich „Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen", S. 7). Auf Grund einer umfassenden Analyse des gesamten psychischen Geschehens überhaupt, gelangt Konst. Oesterreich zu der Folgerung, daß alle psychischen Funktionen ein Ich bereits in sich schließen, es zu ihrer existentiellen Voraussetzung haben. Denn „die Einheit des seelischen Einzellebens beruht darauf, daß alle seine Funktionen und Zuständlichkeiten **Funktionen und Zuständlichkeiten eines und desselben Ich sind;** es ist das eine Art von Einheitlichkeit, wie sie sonst nirgends in der Welt vorkommt" (S. 246 ebd.). Diesen Ausführungen Oesterreichs, wie auch denjenigen, in denen er sich ausdrücklich gegen die spekulative Annahme, es stecke ein Ich als „eine Substanz hinter den Funktionen und Gefühlen" (S. 330) verwahrt, schließen wir uns prinzipiell an und behaupten mit ihm: will man von den „Zuständlichkeiten" und Akten des Ich abstrahieren und **„sucht man es noch außer den Akten und Gefühlen, so kann es nicht gefunden werden".** Denn überall, „wo immer uns ein Ich entgegentritt, befindet es sich auch in einem be-

stimmten Zustande und vollzieht es eine Funktion" (S. 227).

Das Ich ist eine „psychische Urtatsache", und ist nicht weiter reduzierbar und ableitbar. Es ist seiend nur in seinen „Funktionen" und „Zuständlichkeiten" und existiert nicht darüber hinaus noch als ein Ich „an sich" oder als irgendeine „Substanz". Ist aber das Ich nur in dem gesamten psychischen Geschehen eines individuellen Wesens, eines Ich-Individuums zu finden, so folgt daraus, daß das Ich immer nur **individuelles Ich** sein kann, und sich, als Ich, in seinem faktischen individuellen Sein und Sosein restlos erschöpft, mithin darüber hinaus nicht existiert und nicht als eine metaphysische „Schranke" oder als „Setzung" einer „überindividuellen" Ich-Wesenheit oder „absoluten Vernunft" angesehen werden kann. Das Ich ist nur in einem Einzelindividuum seiend. Das Ichsein involviert das Individuumsein ebenso, wie das individuell qualitative Sosein eines Ich sein Diessein erkennbar involviert. Das Ich, das immer nur ein individuelles ist, hat das Individuumsein zu seiner existentiellen Vor- und Mitbedingung. Dennoch ist es mit diesem nicht identisch. Denn das Individuumsein ist die **Wesensform des Daseins** des individuellen Ich. Da aber die wesenhafte Daseinsform des individuellen Ich und dieses selbst in seinem qualitativ bestimmbaren Sosein nicht ein und dasselbe ist, so wollen wir die Wesensform des Ich-Individuumseins als **Ichheit** bezeichnen. Die Ichheit ist also die wesenhafte Daseinsform des individuellen Ich. Die Ichheit stellt sich allein in irgendeinem **individuellen** Ich als seiend dar, und „kann also außerdem, daß sie aller möglichen individuellen Iche „„Wesen"" — und zwar Wesen als Iche — ist, nicht selbst noch als ein Seiendes gedacht werden... Es gibt nur einerseits das Wesen der Ichheit und andrerseits individuelle Iche, in denen allein jene Ichheit seiend wird..." Daher kann aber auch das einzelne individuelle Ich nicht als „Schranke" oder „Setzung" eines „überindividuellen Ich" angesehen werden. Denn „streichen wir die individuellen Iche weg, so bleibt nicht etwa noch ein — überindividuelles Ich..., sondern überhaupt kein Ich" (Max Scheler: „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", 3. Aufl. 1927, S. 392).

Worin besteht nun aber das Wesen der Ichheit? Die Antwort auf diese Frage wird uns zugleich deutlich ein

transrationales Moment im Wesen des Ichseins vor Augen führen. Wissen wir aber erst, was das Wesen der Ichheit ist, so werden wir im weiteren Verfolge auch das Wesen des individuellen Ich klar herausstellen können, das nicht identisch ist mit dem Wesen **einer bestimmten** Ichperson.

Das Wesen der Ichheit, die sich nur in individuellen Ichen manifestiert, ist das metaphysisch-ontische Phänomen der **Individuation,** als die und in der jedes Ichwesen seiend ist; es ist die monadische Daseinsform des individuellen Ich, jene unableitbare, begrifflich unfaßbare Seinsvereinzelung, in der die abgründige, vielleicht augenblicksweise nur im erotischen und mystisch-religiösen Erleben überbrückbare Urvereinsamung eines jeden individuellen Ich gründet. **Diese metaphysisch-ontische Daseinsform des sich selbst in dies- und soseinsbestimmter identischer Einheit bewußt erlebenden individuellen Ich ist das Wesen der Ichheit.** Dieses existentiale Diessein, das in sich einheitlich geordnete punkthafte Einzelsein eines jeden Ich (ja, auch eines jeden „Dinges") — ist ein partial irrationales Moment an ihm, das „im Denken Undurchdringliche". Das Ich als „dieses Ich" „kann nicht in Allgemeines aufgelöst, nicht in die Form eines Begriffes gebracht werden..." Transrational ist die „Punkthaftigkeit des Ich", die „unaufhebbare Spitze", als die das Ich existiert, das „Jetzt", in dem es verläuft und in dem es „unwiederholbare Einzigkeit", Individuelles ist (vgl. Joh. Volkelt „Problem der Individualität" S. 33 und 100).

Hier also, in dem formal-ontischen Phänomen der Individuation liegt das Wesen der Ichheit. Diese ist in hohem Grade transrational, unserem denkenden Erkennen nur in geringem Maße zugänglich. Ueber das Quid und Quale der Ichheit können wir nichts Näheres aussagen, wir können nur feststellen, daß zu ihrer formal-existentialen Wesenheit die Vereinzelung, die punkthafte Isolierung gehört. Das Wesen der Ichheit ist die Individuation, auf der das individuelle Ich aufruht; dieses involviert, unabhängig von Zeit und Raum, Individualität. Denn „der Sinn des Ichseins wäre aufgehoben, wenn in ihm nicht die Einzigkeit, Einmaligkeit, Individualität mitgesetzt wäre". In und mit seinem konkreten Ich-Diessein hat jedes individuelle Ich sein principium individuationis, das „Wesensmoment in der Individualität" (Volkelt, a. a. O. S. 36 ff.).

Das Wesen der Ichheit liegt also in der Individuation, im Individualität-Sein und erschöpft sich in eben dieser absolut einmaligen individuellen Daseinsform. Denn jede Individualität ist **absolute** Einmaligkeit, Einzigkeit; in keiner Zeit kann sie sich wiederholen.

Ist nun die Ichheit nur in individuellen Ichen seiend, und sind diese selbst nicht ohne sie, nicht ohne ihre individuierte Daseinsform, so ist das **Individuelle Ich** das ganz**heitliche, in personaler Gestalthaftigkeit unwiederholbare einzigartige Ich-Individuum.** Da aber alle personale Gestalthaftigkeit nichts anderes ist als die qualitative, individuell-wertbestimmte, einheitliche Geformtheit eines ganzen Menschen, und als solche nur auf axiologischer Sichtebene erkennbar, so können wir auch sagen, daß das individuelle Ich die **ganzheitliche individuell wertgestaltete und wertsichtbare menschliche Person ist.** Hierbei erhält der Begriff der „Person" wieder seine ursprüngliche Bedeutung: persona, abgeleitet von personare = hindurchklingen: das ganzheitlich Durchklungene, Durchtönte. Die menschliche Person ist durchklungen und getragen von Wertigem; sie „klingt", d. h. sie existiert — als Person — nur auf axiologischer Seinsebene.

Involviert nun aber das individuelle Ich, als ganzheitlich wertbestimmte menschliche Person, die Ichheit oder das Individualitätsein, so ist die Ichheit die metaphysisch **vorgegebene** Daseinsform des individuellen Ich, auf der dieses in seiner personalen Wertgestalt aufruht. Ja, man darf wohl sagen, daß die Einzigkeit und Unwiederholbarkeit der wertgestalteten menschlichen Person, die Einzigkeit und Einmaligkeit der Individualität zur seinslogischen Voraussetzung hat. Während aber die absolute Einmaligkeit eines jeden individuellen Daseins — das Individualitätsein, — dem Bewußtsein des individuellen Ich gleichsam als unabänderliches Faktum vorgegeben ist (da es vor der Bewußtwerdung seiner selbst seiend ist), ist ihm seine absolute Einmaligkeit als **wertgestaltete** Person nicht einfach „gegeben", sondern sie ist ihm **aufgegeben**. Das heißt das Ich „hat" sich selbst in seinem Personsein nur als Aufgabe. Mit seiner individuellen, einmalig vorgegebenen Daseinsform ist sich das individuelle Ich als Person einmalig (wenn

auch auf die Dauer seines Lebens) individuell selbst aufgegeben.

Dieser Zusammenhang besagt, daß sich aus der Tatsache der wesensmäßigen Einmaligkeit des Ich als Individualität tief bedeutsame Konsequenzen für das Wert- und Sinnleben des individuellen Ich als bewußter Person ergeben. Denn ist das individuelle Ich — auf Grund des Wesens der Ichheit — in absoluter Einmaligkeit voll in sich selbst ruhend, so kann es seine Sinnerfüllung als Person auch wieder nur in sich selbst finden. Denn „der Sinn persönlicher Vollendung kann nur im Persönlichen selbst liegen" (M. Beck: „Kritische Auseinandersetzung mit den ethischen Grundprinzipien der Gegenwart" in „Phil. Hefte" Nr. 2, 1928). Streicht man aber den Sinn in dem Phänomen der **absoluten** Einmaligkeit der Individualität, so hebt man eben damit von vornherein auch den Sinn der bewußten wertgestalteten Einmaligkeit des individuellen Ich **als** Person auf.

Wird die strukturlogische Scheidung zwischen der Wesensform des Daseins des individuellen Ich, der Ichheit, und dem individuellen Ich selbst, also zwischen dem ontisch formalen und dem axiologisch personalen Sein des Ich nicht vollzogen, so kommt man notwendig dazu, zu erklären, daß wir „mit aller Selbsterkenntnis" „jenen innersten Kern (?!) unseres ganzen Lebens, den wir mit dem Ich meinen" nicht zu ergründen vermögen, und daß es unmöglich ist, die Struktur eines bestimmten individuellen Ich klarzulegen, da wir das Ich selbst nicht „erklären", sondern immer nur „seine Beziehungen zur Außenwelt erforschen können (Vgl. Müller-Freienfels: „Irrationalismus" SS. 257 ff., 265.). Diese Worte weisen eindeutig darauf hin, daß hier das Ich als „Kern", d. h. wohl als irgendeine geheimnisvolle Substanz hinter seinen eigenen „Beziehungen zur Außenwelt" gedacht und gesucht wird; dabei wird übersehen, daß das Ich gerade in diesen Beziehungen allein bezw. in den sie konstituierenden psychischen Akten existiert.

Sehr bedeutsam scheint uns hingegen die Bemerkung Volkelts zu sein, der sagt, (a. a. O. S. 99), daß wenn auch das Ich eine Menge von Betätigungsweisen in sich schließt, die nicht Akte des Denkens sind, diese deswegen nicht als irrational, als etwas „Dunkles, Geheimnisvolles,

Unaussprechliches" bezeichnet werden dürften, sondern wie das **mit** aller Wahrnehmung spontan sich vollziehende „Fühlen, Wollen, Begehren usw." nur Seins- und Betätigungsweisen einer anderen Art vorstellen als es die der spezifischen Denkakte sind. Anders gesagt: wenn wir auch erkenntnismäßig das letzte Quid der Ichheit, die metaphysisch ontische Daseinsform des individuellen Ich als Individualität, nicht in Begriffliches aufzulösen vermögen, — wiewohl wir von ihm eine Idee bilden können —, so gilt dies keineswegs in gleicher Weise vom individuellen Ich, mit dessen Wesenspräzisierung wir auch unmittelbar — um es hier nur anzudeuten — eine Einsicht in das gewinnen werden, was hier unter „emotionalem Ich" verstanden werden soll; allein, bis dahin ist noch ein langer Weg.

Daß sich das *„psychologische"* Ich, gewonnen auf dem Wege empirischer Induktion, nicht mit dem Wesen der Ichheit, noch mit dem individuellen Ich, noch auch mit dem Wesen **eines bestimmten** konkreten Ich deckt und decken kann, führt uns u. a. Oesterreich besonders klar vor Augen; denn er sieht sich genötigt, hinter dem von ihm gemeinten Ich doch noch „Dispositionen" anzunehmen, die als „unbewußte Eigenschaften" vom Ich prädiziert werden. Zwar tritt das Ich — übrigens doch als ein „rätselhaftes Etwas" — allein in seinen Funktionen und „Zuständlichkeiten" zutage und ist außerhalb dieser nicht vorhanden; und es ist selbst „nicht ein Gefühl oder eine besondere Funktion oder gar ein Empfindungsinhalt" (a. a. O. S. 227), sondern „das, dessen Zustand das Gefühl ist, von dem die Funktionen ausgehen, und in dessen Bewußtsein die Empfindungsinhalte gegenwärtig sind" (S. 12). Dennoch werden im Ich „Dispositionen" angenommen, die als „potentielle Möglichkeiten" „keine psychischen Tatbestände im erfahrbaren Sinne" bedeuten, sondern „unbewußt" sind. „Das heißt: dem Ich muß mehr zugeschrieben werden, als in der reinen Selbstbeobachtung vorzufinden ist; es müssen in ihm Potenzen, Möglichkeiten **vorausgesetzt** werden, die wir als aktuelle psychische Erlebnisse nicht feststellen können" (S. 260). Damit würden, meint Oesterreich, vom Ich „Eigenschaften" prädiziert, die zwar nicht empirisch feststellbar seien, wohl aber „notwendig" „vorausgesetzt" werden müßten. Hieraus wird dann des weiteren gefolgert, daß „der Wesensumfang des Ich" sich „nicht

mit dem, was wir faktisch erleben können" erschöpft (!), sondern darüber hinausreicht. In einer Anmerkung fügt Oesterreich hinzu, daß sich an diesem Punkte der Titel seines Werkes „Phänomenologie des Ich" gleichsam rechtfertige: denn „es sollte damit angedeutet werden", daß diese Arbeit es „nur mit den empirischen Ichvorgängen zu tun" habe, „daß aber das **Wesen des Ich** sich in den beobachtbaren Phänomenen nicht völlig erschöpfe".

Es fragt sich, wie können vom Ich, das doch nur in seinen Zuständlichkeiten und Akten existent sein soll, zugleich doch auch „Eigenschaften" prädiziert werden, die als bloße „unbewußte Möglichkeiten" **erlebnismäßig nicht** feststellbar sind? Es will uns scheinen, daß das Ich, psychologsich betrachtet, notwendig erstens ein „rätselhaftes Etwas" bleiben **muß,** und zweitens niemals in seinem Wesen schlechthin — sei dies das der Ichheit oder das des individuellen Ich — erfaßt werden kann. Denn solche „potentiellen Möglichkeiten" sind doch m i t dem individuellen Ichsein bereits mitgegeben, wenn auch nicht die **Notwendigkeit,** daß alle Möglichkeiten auch faktisch erlebte Wirklichkeiten werden.

Wie an dieser Stelle, so scheint uns auch an einer anderen Stelle ein Widerspruch vorzuliegen, und zwar da, wo Oesterreich sich gegen Rehmke's Behauptung verwahrt, daß ein isoliertes psychologisches Ich m i t der Isolierung notwendig aufhöre, ein individuelles Ich zu sein und zum bloßen Begriff werde. Man fragt sich, was sollte denn das empirisch-psychologisch gefaßte Ich noch anderes sein als nur ein Begriff, wenn es von dem, **worin** allein seine Existenz erst zutage tritt — nämlich den „Zuständlichkeiten und Funktionen" — isoliert wird?

Der Versuch, von der Ebene der empirischen Beobachtung her, das Ich erfassen oder gar verstehen zu wollen, erscheint uns völlig aussichtslos, da die empirische Psychologie mit aller Selbstbeobachtung niemals zum Wesen des Ich vordringen kann, das a l s W e s e n ganz außerhalb ihres Bereichs liegt und notwendig jenseits aller Beobachtungsergebnisse der empirischen Forschung, die im Grunde ein Erforschen der Mechanik des psychischen Geschehens ist, bleiben muß.

Es wird an dieser Stelle klar, daß das empirisch-psychologische Ich in keiner Weise sich mit dem individuellen

Ich, geschweige denn mit der Ichheit, aber auch nicht mit dem Wesen **eines** bestimmten konkreten Ich deckt. Denn es ist nicht möglich, auf dem Wege induktiver Beobachtung und Verallgemeinerung etwas **Wesenhaftes** über das Ich auszusagen. Letztlich wird ja nichts anderes als gleichsam nur die Funktionsmechanik beschrieben, und das Ich bleibt nach wie vor als ein „rätselhaftes Etwas" h i n t e r seinen Akten und Funktionen, — trotz besserer Einsicht. Nur von der axiologischen Ebene aus, **in eidetischer Abstraktion** an individuellen Ichen und ihren faktischen Erlebnissen, nicht in induktiver Verallgemeinerung, läßt sich das Wesen des individuellen Ich sichten und verstehen. Hierzu einige kurze Erläuterungen.

Es ist daran kein Zweifel möglich, daß dasjenige, worauf sich alle unsere Erfahrung, m i t der Erkenntnis erst anhebt, primär und fundamental aufbaut, **die Wahrnehmung** ist. Diese ist doppelgestaltig, entsprechend den zwei Regionen, innerhalb deren sie sich vollzieht. Einmal ist sie die „äußere", sinnliche Wahrnehmung, die uns Erfahrung von physischen Dingen vermittelt; sodann ist sie die sog. „innere" oder immanente Wahrnehmung, in der wir uns selbst und unsere Bewußtseinszustände „erfahren". Die Wahrnehmung aber ist nicht etwa bloß ein „sinnliches" Sehen, sondern ein „Sehen überhaupt" (Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" S. 36), d. h. ein Schauen, **A n** schauen und **E r** schauen und damit unmittelbares Erkennen von etwas. Wovon? Von dem, was sich uns im Vollzuge der Wahrnehmung „originär" d. h. in seiner leibhaften Wirklichkeit" (S. 43) darbietet. Denn ein Reales schlicht anschauend „gewahren" und „wahrnehmen" heißt, „es originär gegeben haben", es in seinem Sosein unmittelbar erkennen. Daher ist auch die Wahrnehmung (die äußere, sinnlich anschauende, wie auch die innere, immanent schauende, nicht aber das „Einbilden") mit Recht (von Husserl) als ein „originär gebender Akt" bezeichnet worden. Das heißt, die Wahrnehmung ist ein Akt des Anschauens, in dem sich uns etwas in seiner „Originarität", in seiner soseinsbestimmten faktischen Wirklichkeit selbst gibt, und das wir, „als das, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich gibt" einfach hinzunehmen haben (S. 43); das will sagen, daß wir uns auf die

Wahrnehmung als unbezweifelbar zuverlässigen Zeugen für unsere Erkenntnis berufen müssen. Daher ist auch die auf dem Akt des „Wahrnehmens" aufruhende individuelle Anschauung ebenfalls eine „originär" das leibhaft wirkliche Sosein eines Etwas gebende Anschauung und als solche „eine Rechtsquelle der Erkenntnis" (S. 43).

In jeder gewöhnlichen d. h. individuellen Anschauung ist uns stets ein Soseiendes, durch Qualitäten bestimmtes Dies-da gegeben, also ein faktisches, räumlich-zeitlich geordnetes individuelles Etwas. Nun kann aber auch Gegenstand der Anschauung etwas sein, das nicht in räumlich-zeitlicher Geordnetheit als ein individuelles Dies-da existiert, sondern das sich als das „selbsteigene Sein" eines individuellen Etwas darbietet, welches „als sein **Was**" vorgefunden wird, d. h. das **Wesen** eines individuellen Etwas (S. 10). Ist nun das Schauen auf das **Was,** auf das Wesen eines Etwas gerichtet, so ist diese Anschauung nicht mehr eine individuelle, sondern eine **Wesensanschauung:** das Erschauen eines Etwas in seiner Selbstheit (S. 11) in seinem „Eidos". Der Unterschied zwischen einer individuellen Anschauung und einer Wesenserschauung liegt darin, daß diese, obgleich ihr „ein Hauptstück der individuellen Anschauung, nämlich das Erscheinen, das Sichtigsein von Individuellem" zugrundeliegt, dennoch von allem individuellen So- und Diessein, wie auch von dessen räumlich-zeitlicher Existenz **absieht;** wohl beruht sie „auf einem Sichtighaben individueller Einzelheiten der Wesen, nicht aber auf Erfahrung" (SS. 12-14), wie die individuelle Anschauung. **Das Sichtige ist als solches bewußt,** es „erscheint", ist aber nicht als daseiend erfaßt. Denn in und mit der Wesenserschauung „wird nicht das mindeste von Setzung irgend eines individuellen Daseins impliziert", und zwar auch dann nicht, wenn sie sich auf Individuelles bezieht. Hieraus erklärt sich auch die Tatsache, daß die Wesenserschauung, die eine eidetische **Erkenntnis** ist, — („denn die Wesenserschauung ist ein originär gebender Akt" und als solcher „ein Analogon des sinnlichen Wahrnehmens"[S. 43]) — auch **intuitiv** erfolgen kann, d. h. nicht notwendig gegenständlich zu sein braucht. Das für alle Wesensschau und Wesenserfassung Entscheidende ist, wie gesagt, daß bei ihrem Vollzuge das Sichtighaben einzelner individueller Daten zwar notwendige Voraussetzung

ist, daß aber zugleich von ihnen, ihrem Gehalt und ihrer Wirklichkeitssetzung abstrahiert wird, und zwar spontan, nicht reflektiv. Dieses die Wesenserfassung kennzeichnende **spontane Absehen von** individuellen, aber als solchen sichtigen Einzeldaten des in seinem **Wesen** zu erkennenden Etwas, wie auch das Absehen von dem individuellen Dasein dieses Etwas, ist das, was unter **eidetischer Abstraktion** zu verstehen ist.

Das Wesen von etwas läßt sich nicht induktiv, durch empirischen Vergleich und durch Verallgemeinerung „gewinnen". Es kann nur schauend, unter Absehung von den das empirisch-individuelle Dasein des Etwas ausmachenden Einzeldaten „gefunden", bezw. gesichtet werden. Das Wesen, das selbsteigene **Was** eines Etwas, ist nicht die Summe von Einzeldaten oder individuellen Gehalten, auch kein Ergebnis empirischer Beobachtung; vielmehr ist es eine **selbständige Anschauungsgegebenheit** und damit auch ein selbständiger Erkenntnisgegenstand, der aber als solcher in keiner Erfahrung „gegeben" ist und in keiner empirischen Beobachtung sichtig werden kann. Denn er ist selbst nichts Reales, nichts Existierendes. Darum auch können Wesen nicht auf dem Wege der Induktion gefunden werden.

Wenn wir nun im weiteren Verfolge das **Wesen** des individuellen Ich bezw. des Ichseins (also nicht *eines* bestimmten Ich) einsichtig zu machen versuchen wollen, so kann dies nur in eidetischer Abstraktion geschehen. Das heißt also: um das Wesen des individuellen Ich zu finden, müssen wir die Wesensverschiedenheiten der empirischen Iche wie auch ihr Dasein zwar in anschaulicher Sicht vor Augen haben, dennoch aber von diesen Daten abstrahieren, sie gleichsam „einklammern", um solcherweise lediglich das ihnen *Wesensgemeinsame* im Sinne eines *Wesensnotwendigen* zu sehen. Hierbei ist das Abstrahieren von den emprischen Einzeldaten, wie schon gesagt, kein bewußt-reflektives, sondern ein spontanes. Allein durch diese Abstraktion von allen individuellen Verschiedenheiten eines in der Anschauung gegebenen Etwas, bei „Einklammerung" seiner realen Existenz, ist es auch möglich, die **Wesensallgemeinheit** eines empirisch nur in individueller **Singularität** Existierenden — hier also das Wesensallgemeine des individuellen Ichseins — zu finden. Daß es aber ein in allen empirischen Ichen identisches

Wesen des individuellen Ichseins gibt, ist nicht nur die stillschweigende Voraussetzung für alles Verstehen der Menschen untereinander in ihrem Tun und Verhalten, sondern auch die notwendige Voraussetzung für alle Anwendung der durch Absehung von den individuellen Wesensverschiedenheiten der einzelnen Iche überhaupt erst möglichen und zugänglichen „Gesetze der empirischen Psychologie" auf das Handeln der Menschen.

Das Wesen des individuellen Ich darzustellen ist letztlich nichts anderes, als das **in eidetischer Allgemeinheit** auszudrücken, was einem **individuellen Gegenstande durch seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten und bestimmbaren Region** eigentümlich ist. — Diese Region aber ist die axiologische. —

Nach diesem Exkurs über das, was eidetische Abstraktion besagt und was unter dem Wesen von etwas zu verstehen ist, kehren wir zu dem Punkt unserer Untersuchung zurück, an dem wir stehen geblieben waren. Wir hatten das Wesen der Ichheit in dem Phänomen der Individuation oder des Individualitätseins, das jedes Ichwesen mit seinem Dasein involviert, gefunden. Wir dürfen sagen, daß die Individualität, als ontische einheitliche Wesensform des Ich, sich zugleich auch als die metaphysisch-ontische Voraussetzung darbietet für die Einheit und Identität des individuellen Ich-Bewußtseins. Des weiteren hatten wir die Ichheit von dem individuellen Ich abgegrenzt, wiewohl dieses jene wesensmäßig involviert und umgekehrt, die Ichheit nur in individuellen Ichen existiert.

Um nunmehr der Frage nach dem Wesen des individuellen Ich näher treten zu können, müssen wir uns zunächst darüber Klarheit verschaffen, wodurch wir denn überhaupt etwas von unserem Ich, dem qualitativ gestalthaften Selbstsein, wissen? Werden wir uns in unserem selbsthaften Sein im Denken zueigen gegeben? Nein, gewißlich nicht; denn das Ichsein, im Sinne der Ichheit als auch in dem der individuellen Selbsthaftigkeit, ist etwas, das sich dem Denken **nicht unmittelbar** als Gegenstand darbietet, da es partial-transrationale Momente in sich birgt. Durch das bloße cogitare gelangen wir nie und nimmer zu einer unmittelbaren Selbstevidenz unseres esse. Da wir aber doch über unser Ichsein denkend etwas

aussagen können, so muß es notwendig eine **besondere vermittelnde Wissensart** geben, ein „Wissen", das zwar in seinem spezifischen **Erkenntnis**vollzuge transrational ist, in der logischen Seinsform des erkenntnismäßigen Vollzuges aber sich an das rationale Erfassen angleicht und mithin für dieses zugänglich ist. Denn nur durch die **Vermittlung** einer solchen Wissens- oder Erkenntnisart ist es offenbar überhaupt erst möglich, auch nur irgendetwas von unserem **wesenhaften** Ichsein, das transrationaler Natur ist, auszusagen.

B. Fühlen und Erleben.

Es ist von eminenter Wichtigkeit, daß bereits von psychologischer Seite her mit Nachdruck auf dasjenige hingewiesen worden ist, wodurch wir in unbezweifelbarer Weise ein unmittelbares W i s s e n von unserem Ich haben. „Der Punkt, an dem das Vorhandensein des Ich sozusagen am handgreiflichsten wird, sind die **emotionalen Zustände,** die einfachen Gefühle, die Stimmungen, die Affekte. Ich bin es, der freudig oder betrübt, der begeistert oder entrüstet, der müde oder zornig ist. Alle diese Gefühle sind Zustände meiner selbst, sie sind Ich-Zustände, Affektionen dessen, was ich „ „mich selbst" " nenne, und das in allen diesen Zuständen dasselbe bleibt, so verschiedenartig die Affekte auch untereinander sein mögen." Ja, im Vergleich zu der Ich-Evidenz im Wollen, sind „die Gefühle... eben doch das bei weitem wesentlichste Stück des Persönlichkeitsbewußtseins" (Oesterreich, a. a. O. S. 7).

Hiernach stellt sich das **Fühlen** — seine Wesensbestimmung als bloße „Zuständlichkeit" lassen wir hier vorläufig noch undiskutiert — als diejenige Ich-Tätigkeit dar, in der wir uns selbst, unser Ich in der Gestalt unseres wirklichen und wesenhaften Selbstseins haben. Denn da wir unser Ich nicht im Denken erfassen, von ihm aber doch ein W i s s e n haben, so kann dieses Wissen nur darin liegen, „daß wir unser Ich unmittelbar e r l e b e n, seiner f ü h l e n d inne werden" (Volkelt a. a. O. S. 99/100). Das Ich ist in seiner „Diesheit" kein Begriff, sondern ein nur im Erleben Erfaßbares; und nur auf dem

Wege des Erlebens „erschließt" sich das Ich dem Denken. Die „unvergleichliche Einzigartigkeit eines jeden Ich-Lebensgefühls", in dem sich die formale Ichheit zum Ausdruck bringt, und die durch keine „Erfahrung" bewiesen werden kann, beruht auf einem „Wesensbefunde" (S. 36).

Daß wir uns erst im Fühlen und sekundär auch im Wollen in unserem eigensten wahren totalen Selbst haben, betont in schlichten warmen Worten Sigwart. Er sagt: „Wenn wir unbeirrt von Schulmeinungen, unser unmittelbares Bewußtsein selbst fragen, so kann darüber kein Zweifel sein, **daß unser eigentliches innerstes Sein und Leben durch die Gefühle konstituiert wird,** in denen wir unseren Zustand und seine **Bedeutung** unmittelbar empfinden, und durch die **Strebungen, durch welche wir wirksam uns selbst bestimmen** und **uns die Richtungen** von einem Moment zum anderen **geben.** Das ist der wahre Kern unserer Existenz, wie sie uns zum Bewußtsein kommen. **Darin erscheinen wir uns als wirkliche, im Zusammenhang des Erleidens und Wirkens mit der übrigen Welt stehende Wesen"** („Kleine Schriften", Freiburg 1881 Bd. II S. 226).

Und in Abgrenzung des Fühlens und Wollens vom gegenständlichen Vorstellen heißt es (ebd. S. 237): „Eben weil wir das Vorgestellte uns gegenüberstellen und von uns ablösen, bildet es k e i n e n Bestandteil unseres eigenen Selbst; aber **was wir fühlen,** das ist allein **unser Schmerz** und unsere **Lust,** was wir wollen und vollbringen, das ist **unsere** Tat und **ein Stück von uns selbst.** Wir können viel lernen und viel vergessen; diese Gedanken scheinen bei uns ein- und auszugehen, wie Besuche, mit denen wir uns eine zeitlang unterhalten; was u n s angehört, ist der Eindruck, den sie auf uns machen, und die **Entschlüsse, zu denen sie uns bestimmen.** Das Bewußtsein der „„Schuld"" spricht deutlicher und unwiderleglicher als alle psychologischen Theorien dafür, **daß wir unser eigentliches und wahres Sein in unserem Wollen und Fühlen finden."**

Belege dafür, daß unser Ich nur im Fühlen bezw. im Erleben, in das das Fühlen mitkonstitutiv eingeht, erfaßt werden kann, finden sich in der philosophischen Literatur der neueren Zeit in großer Anzahl. So sagt z. B. auch E. Spranger in seinen „Lebensformen" (3. Aufl. S. 21):

„Die Einheit der individuellen Seele ist gegeben durch die Beziehung aller einzelnen Akte und Erlebnisse auf ein Ich. **Es kann nicht definiert, sondern nur erlebt werden** [4])."

Es ist bei schlichter Selbst- und Fremdbeobachtung darüber gar kein Zweifel möglich, daß das Erleben und damit — wie sich später zeigen wird — auch das Fühlen und Wollen, nicht nur strukturlogische Priorität unseres wesenhaften Seins vor allem begrifflichen Denken hat, sondern daß es auch unser gesamtes bewußtes und unbewußtes Leben und Wirken primär trägt, nährt und wesenhaft aufbaut. Unter mitkonstitutivem Einbezug des Fühlens, Strebens und Wollens in das Erleben stellt sich dieses als die **Wissensart** dar, in der das Ich sich selbst in seinem wesenhaften individuellen Sein vermittelt wird. Nur vom Erleben her weiß es auch vom Wesen seiner Ichheit, weiß es von seiner punktartigen Existenz, von seiner Einzigkeit und absoluten Einmaligkeit, weiß es von sich als dem einsamsten und bedürftigsten und doch auch reichsten und unmittelbar weltrelationalen Wesen, das es für unser Erkennen überhaupt gibt. Und im Erleben allein hat es zugleich auch die Möglichkeit, seine trotz weltrelationaler Beachtungsvielheit doch wesenhaft bestehende metaphysische Einsamkeit für Augenblicke entweder in einer real duhaften oder ideell kosmischen Geborgenheit aufzuheben. Und schließlich hat es sich nur im Erleben als ein in sich geschlossenes sinnvolles Ganzes und doch auch zugleich als ein weltumspannendes Relationszentrum.

Da sich uns das Erleben als eine besondere Wissensart darstellt, die als Ich-Aktivität alles psychische Geschehen überhaupt in eigentümlicher Weise beherrscht und gleichsam umspannt — einerseits, andererseits aber gerade auf Grund der Weite seines Wesensumfanges mit diesem Worte vielfach irreführender Mißbrauch getrieben wird, erscheint es notwendig, seine Wesensbedeutung in Abgrenzung von anderen Ich-Tätigkeiten festzulegen und funktional zu bestimmen. Es fragt sich daher, was unter Erleben zu verstehen ist, und was in das Wesen dieses Begriffes eingeht und was nicht eingeht.

---

[4]) Man vergleiche auch S. 54 „Geschichte des Materialismus" von Fried. Albert Lange, Bd. I, Ausgabe Reclam).

a) Das Fühlen.

Im allgemeinen wird mit „Erleben" eine bestimmte Art von Fühlen gemeint. Da nun aber die Termini „Fühlen und Gefühl" sowohl im Alltagsleben als auch in der wissenschaftlichen Sprache von außerordentlicher Vieldeutigkeit sind, gilt es auch hier zunächst, prinzipielle Scheidungen vorzunehmen.

Schon auf die Frage: was ist Gefühl? gibt es kaum eine eindeutige Antwort, wodurch auch jede Möglichkeit einer Wesensbestimmung erschwert ist. Von psychologischer Seite hört man, daß es fast unmöglich sei, eine „zulängliche Definition" der Gefühle und ein „Kriterium" für sie zu geben, wiewohl es ein Leichtes sei, „im Einzelnen zu sagen, ob ein bestimmtes Phänomen ein Gefühl ist oder nicht". Aber auch das stehe fest, daß Gefühle stets „Ichzustände" seien — im Gegensatz zu Empfindungsinhalten, die „objektiver, nicht ichhafter Natur" sind. „Gefühle sind stets eine Zuständlichkeit des Ich, keine eigentlichen Akte" (Oesterreich, a. a. O. S. 33 ff.).

Aehnliches erfahren wir von philosophischer Seite her. In seinem „Versuch über Fühlen und Wollen" (München 1930) gibt Volkelt, nach Feststellung des vierfach unterschiedenen Sprachgebrauchs des Wortes „Gefühl", von sich aus eine Definition des Wesens des Gefühls (nicht seiner Entstehungsbedingungen), wobei er seinen Ausgang von den Gefühlen der Freude und der Trauer nimmt. Die Wesenseigentümlichkeit von Freude und Trauer, als Gefühlen, sei weder durch das Vorhandensein bloßer Lust- und Unlustzustände, noch durch einen Anteil der Leiblichkeitsempfindungen, noch auch durch den eines „implicite-Vorstellens" erschöpft. **„Die Freude (bezw. die Trauer) ist eine besondere Art, wie sich das Ich in seiner Ichheit selbst hat"**; dies ist „seine Zuständlichkeit, deren das Ich unmittelbar inne ist". Und somit ist Gefühl: **„das unmittelbare Selbstinnesein des Ich in seiner in sich ungeteilten Zuständlichkeit".** „Das ungeteilte Innesein unserer Zuständlichkeit ist eine **ureigentümliche Bewußtseinsweise, eine Bewußtseinsqualität schlechtweg für sich"** (vgl. a. a. O. S. 12 ff.). — Hinsichtlich des Gefühls wird

noch ausdrücklich darauf hingewiesen, „daß das Ich sich nicht als in Tätigkeitsspannung ..., nicht also strebend und wollend erfaßt".

Vom Gefühl, als dem „unmittelbaren Selbstinnesein des Ich in seiner in sich ungeteilten Zuständlichkeit", werden weiterhin die „Gemütsbewegungen oder auch Gemütserlebnisse" als „komplexe Bewußtseinserscheinungen" unterschieden (Volkelt spricht im weiteren Verlauf einfach pluralisch von „Gefühlen"), z. B. Freude, Trauer, Hoffnung, Furcht, Sehnsucht, Kummer usw., wodurch dann „das Gefühl das Innerlichste in den Gemütsbewegungen, das eigentümliche Ich-Erleben darin" ist. (S. 21 ff.) Vom **Gefühl** sind auch Lust und Unlust unterschieden als bloße „Tönungen oder Färbungen des Bewußtseins (S. 25), ohne die es jedoch kein Gefühl geben kann. — Während das Gefühl kein „Streben" kennt (S. 43 ff.), liegt letzteres in den jeweiligen „Gemütsbewegungen" als zu deren „Qualität" gehörig, z. B. in Hoffnung, Liebe usw. Hierdurch sollen von reinen „Zustandsgefühlen" die „Strebungsgefühle" unterschieden werden.

Es will uns scheinen, als läge hier ein Widerspruch vor. Denn ist das **Wesen** des Fühlens (bezw. des Gefühls: Volkelt macht keine scharfe Unterscheidung zwischen Fühlen und Gefühl) „spannungslose Zuständlichkeit", so können u. E. die einzelnen Gefühle, — und das sind doch wohl hier die „Gemütsbewegungen" — nur solche Qualitäten aufweisen, die im **Wesen** des Fühlens mitgegeben sind, nicht aber solche, die das Wesen des Fühlens gleichsam wieder aufheben. Daher erscheinen uns „Strebungsgefühle" — und das sind ja auch „Gemütsbewegungen", — die eine „Spannung des Strebens" in sich schließen, „in ihrem tiefsten Grunde" aber — als Gefühle — eine „spannungslose Zuständlichkeit" sind, widersinnig. Denn entweder gehört von vornherein das Streben mit zum Wesen des Gefühls, oder aber diejenigen „Gemütsbewegungen", die ein Streben in sich schließen, sind keine Gefühle, sondern nur durch ein Gefühl ziel- und richtungsbestimmte Strebungen. Denn gehört „das Streben zur **Qualität** der jeweiligen Gemütsbewegungen ..., nicht aber unmittelbar zu dem ungeteilten Selbstinnesein des Ich" (S. 44), so fragt man sich, woher denn diese Qualität in einigen Gefühlen eben als Gefühlen plötzlich auftritt, d. h. wieso sie

„Strebungs**gefühle** sein können? Gewiß gibt es sowohl „Strebungsgefühle" als auch „Zustandsgefühle", — aber gerade damit ist ja bereits gesagt, daß das W e s e n des Gefühls eben **n i c h t** ein Zuständlichkeits-Innesein ist (eine Definition, die übrigens viel eher auf das Fühlen paßt, doch davon später), ganz abgesehen davon, daß innerhalb der Gefühle noch weitaus kompliziertere Unterscheidungen zu machen sind, als ihre Bestimmung als „Zuständlichkeit schlechtweg" es auch nur annähernd zuläßt. Uebrigens sind u. E. „Gemütsbewegungen" nicht schon selbst präzisierte Gefühle, sondern A k t e, i n denen verschiedene Gefühle oder Gefühlserlebnisse, die komplexe Bewußtseinserscheinungen sind, in jeweiliger Qualität zum Ausdruck kommen.

Als „Zustände im engeren Sinne ..., weil sie sich charakteristisch vom Vorstellen, Urteilen, Wollen unterscheiden", faßt auch Hermann Schwarz die Gefühle auf („Psychologie des Willens", Leipzig 1900, S. 36). Während man beim Vorstellen und Urteilen einen Gegenstand, und in den Willensregungen eine Richtung „erlebt" (?!), „beidemal Etwas, was ein inneres Tun (Akt) anzeigt", „führen" die Gefühle „in keiner Weise über sich hinaus. Wir erleben in ihnen nur sie (Affektionen) und nichts außerdem. In sie flicht sich nicht hinein, was ein inneres Tun anzeigte, wir fühlen uns lediglich a f f i z i e r t". Und dies soll von allen nur möglichen Gefühlen überhaupt gelten! — In Vervollständigung dieser Ausführungen fügt Schwarz im Anhang als Excurs I noch hinzu: daß die Gefühle *„psychologisch"* dadurch charakterisiert" seien, „daß sie weder auf sich selbst, noch auf etwas anderes gerichtet sind. Sie sind kein Bewußtsein, sondern ... bloße Bewußt**heit"**. Metaphysisch aber sind die Gefühle dadurch charakterisiert, „daß sie **keine Akte** der psychischen Person sind (!), genauer, daß sie **bloß zuständliche Erregungen sind,** in die sich kein solcher Akt hineinflicht", und während Vorstellen, Urteilen und Willensregungen als „wirkliche und eigentliche Aeußerungen der Person" (!!) hingestellt werden, ist das Fühlen als „bloß zuständliche Erregung" keine Personäußerung, sondern „nur leidendes Erleben"[5]).

[5]) Man beachte den systematisch inkonsequenten Gebrauch des Terminus „Erleben".

Und schließlich erweist sich bei Schwarz, indem er mit lauter „Vermögen" operiert, auch das „Vermögen des Gefühls" als „eine rein passive Affizierbarkeit", und wir erfahren, daß „Liebe, Haß, Zorn, Eifersucht und dergleichen Affekte" ... „keine Gefühle" sind, sondern „zusammengesetzte Vorgänge, deren Kern Willenserregungen sind".

Diese uns im höchsten Maße seltsam berührenden Ausführungen dürften zunächst einmal rein psychologisch dadurch zu erklären sein, daß Schwarz als primäres oberstes „Vermögen" den Willen ansetzt, und, um diese mit dem objektiven Sachverhalt in keinerlei Einklang stehende subjektive Setzung durchführen zu können, notwendig **alles** Fühlen auf eine „passive Affizierbarkeit" herunterdrücken muß! Aber die logische Not aus irgendeiner postulierten Setzung heraus führt uns meistens zu Konsequenzen, die wir aus systemunbelastetem Denken heraus sachlogisch notwendig ablehnen würden. Hat doch z. B. auch Schopenhauer geglaubt nachweisen zu müssen, daß Affen erst dadurch entstanden seien, daß der blinde Wille in seinem Bewegungsdrange Kletterinstinkte entwickelte!

Wenn das Gefühl prinzipiell und schlechthin auf „rein passive Affizierbarkeit" reduziert werden kann, und alles Fühlen ununterschiedlicherweise sich in bloßen „Zuständen" erschöpft, so ist daraus zu folgern, daß beispielsweise zwischen dem Gefühl des Genusses einer Apfelsine und dem Gefühl der sinnhaften Ergriffenheit beim Hören Schubert'scher oder Beethoven'scher Quartette, oder auch zwischen dem Gefühl, das ein Lustmörder bei und nach vollbrachter Tat hat, und dem Gefühl einer wesenhaften reinen Liebe **kein** qualitativ wesenhafter Unterschied besteht: denn **alle** Gefühle sind ja prinzipiell wesensgleiche „Zustände und Affiziertheiten" und bedeuten keinerlei „inneres Tun" und haben auch keinerlei Beziehungsrichtung, weder auf sich selbst noch auf etwas anderes.

Man wird nicht leugnen können, daß dergleichen logisch notwendige Folgerungen uns zu baren Absurditäten führen müssen, ganz abgesehen davon, daß keine Willensregung — durch deren Gerichtetsein auf ein Etwas sich dieses Etwas (laut obiger Theorie!) erst als ein Wertvolles ausweisen kann bezw. soll — je imstande wäre, überhaupt eine Richtung auf ein Etwas einzuschlagen, wenn nicht dieses Etwas **primär** und **unmittelbar im**

Fühlen als ein Wertvolles lebendig geworden wäre. Dieses emotional-logische Verhältnis aber dreht Schwarz um und behauptet, daß wir Dingen nur deswegen Wert oder Unwert zusprechen, „**weil** sich Willensregungen darauf richten" (S. 34 a. a. O.). — Eine Richtung auf ein bestimmtes Etwas hat der Wille strukturlogisch nicht aus sich selbst, sondern diese ist ihm wesensmäßig vom Fühlen vorgegeben. Auf Grund dieses Sachverhalts erweist es sich aber mithin von vornherein prinzipiell als völlig unzulänglich, das „Fühlen" durch bloße „Zuständlichkeit" bestimmen zu wollen. Denn Zustandsgefühle sind erstens nur **ein**, wenn auch gewaltiger Ausschnitt aus der Fülle möglicher Gefühlsgegebenheiten. Zweitens aber widersprechen alle faktischen Strebungsgefühle — um nur diese hier anzuführen — dem bloßen „zuständlichen Innesein" des Ich, „das nicht über sich hinausweist". Solchen Behauptungen, wie den soeben erwähnten, und ähnlichen Theorien gegenüber hat Max Scheler nur allzurecht vorwurfsvoll auszurufen: „Das gesamte emotionale Leben als einen Ablauf kausal bewegter Zustände zu nehmen, die dann sinn- und ziellos in uns abrollen: dem gesamten emotionalen Leben jeden „Sinn" und intentionalen „Gehalt" absprechen, — dies konnte erst ein Zeitalter, in dem die Verwirrung der Herzen ... jenen Grad erreicht hatte, wie in unserem Zeitalter" (a. a. O. S. 269).

Aber — betrachtet man das Fühlen von der Psychologie her, so kommt man allerdings aus lauter Zuständen nie heraus! Ja, auch Volkelts Analyse des Gefühls, die eine „Wesensanalyse" sein soll, verfängt sich in kausalpsychologischen Unterscheidungen, wodurch er sich auch den Weg verlegt, angeführte Beispiele je nach ihrer Wesensbedeutung und Wertschicht-Zugehörigkeit entsprechend zu differenzieren. So zählt er z. B. unter den „Bedürfnissen" „nach Schlaf, Tanz, Speise, Rache" auch dasjenige nach einem „Weibe" auf, wie er in erstaunlicher Offenheit, sein Gefühlsniveau verratend, sagt, wobei er diese völlig heterogenen Gefühlsphänomene in eine für ihn offenbar identische Wertreihe oder Wertebene setzt (vgl. S. 66 a. a. O.).

Im Gegensatz hierzu behaupten wir, daß bloße **zuständliche** Gefühle und das, was wir in späteren Zusammenhängen als **„reine"** Gefühle kennen lernen

werden, zwei wesensverschiedene axiologische Erlebnissphären und damit auch grundverschiedene Wertebenen sind. Und wiewohl die einen und die anderen Gefühle einem gemeinsamen Boden entstammen, so dürfen sie deswegen doch noch lange nicht in kritikloser Weise als zu einer und derselben Sinn- und Wertsphäre gehörig angesetzt und ununterschiedlicherweise schlechtweg unter den ebenso bequemen wie systematisch falschen Terminus „Zustände" subsumiert werden, ein Terminus, der sich den Psychologen wie leider auch einer Anzahl von Philosophen als ein stets offenstehendes Asyl darbietet, um alle diejenigen emotionalen Phänomene schleunigst unterzubringen, die sich noch immer einer wissenschaftlichen Unberührtheit und Unerforschtheit erfreuen, weil sie sich sachlogisch nicht in die tradierten Schemata der Systematisierung **rationaler** Gebilde hineinpressen lassen.

Es ist nicht zu leugnen, daß eine Definition des Fühlens, die systematischen Spielraum läßt für alle nur möglichen Gefühle, durch den ungeheuren Wortmangel auf dem Gebiete des Emotionalen überhaupt äußerst erschwert ist. In dieser Wortarmut ist übrigens noch einmal eine Bestätigung dessen zu sehen, was oben gesagt worden ist: daß sich die wissenschaftliche Forschung hinsichtlich der emotionalen Phänomene erst in einem Elementarstadium befindet, obgleich doch zweifelsohne gerade das Emotionale unser totales gelebtes Leben primär, final und in der schweren Mitte wesenhaft fundiert und aufbauend oder zerstörend bestimmt, ja, unserem Leben überhaupt erst die Tiefe und Wertschwere gibt, die es abgestuft für einen jeden hat.

Wenn nun trotz der großen entgegenstehenden Schwierigkeiten hier der Versuch gemacht werden soll, in diese Materie einzudringen, so ist es eben nur ein Versuch. Da an dieser Stelle aus systematischen Gründen nicht in erschöpfender Weise auf den Seinsgehalt des Fühlens eingegangen werden kann, so sei hier zunächst nur das **Formal-Dynamische** des Wesens „Fühlen" dargestellt.

Indem wir nun einiges, weiter unten erst Zu-erläuterndes vorwegnehmen, versuchen wir definitorisch zu bestimmen, was wir unter Fühlen verstehen. **Fühlen ist:**

Das bei bewußter oder unbewußter Relation auf etwas unmittelbare Selbstinnesein des Ich als einer in ursprünglich positiver oder negativer Wertrichtung bewegten selbstevidenten Qualitätsganzheit[6]).

Die einzelnen **Gefühle** als solche aber sind: **Die in ursprünglich positiver oder negativer Wertrichtung zu spontan wirksamer Selbstevidenz gelangenden Qualitätsbestimmtheiten des bei bewußter oder unbewußter Relation auf ein Etwas bewegten Ich von sich selbst und von diesem Etwas.**

Hat das Ich für das Denken, genauer, für das Gedachte nur die Bedeutung eines die Einheit des Gedachten bedingenden formal-logischen, besser noch, transzendentalen Beziehungspunktes, so stellt es sich im Fühlen in einer total andersartigen Gestalt dar. Nämlich: im Fühlen erfährt sich das Ich strukturlogisch primär als eine wesenhafte **qualitativ** bewegte individuelle Ganzheit; es entdeckt sich gleichsam in seinem ureigenen unvertauschbaren einzigartigen gestalthaften **Selbst** und wird sich dessen im Fühlensvollzuge unmittelbar bewußt. Daher kann man auch sagen: das Ich ist sich im Fühlen **selbst-gegeben.** Denn gäbe es kein Fühlen, so wüßten wir nichts von unserem individuell-wertgestaltigen wesensganzheitlichen Selbstsein.

Aber — und das ist von grundlegender Bedeutung — das Fühlen, in dessen Vollzuge das Ich seiner selbst als einer spontan wertgerichteten Qualitätsganzheit unmittelbar inne wird, ist seinerseits wesensmäßig bestimmt durch das dauernde In-Beziehung-Stehen des totalen Ich-Individuums zu Etwasheiten überhaupt und zu sich selbst. Diese Etwasheiten, die dem Ich in unmittelbarer oder mittelbarer Anschauung (in der Vorstellung, in der Phantasie, in der Erinnerung) gegeben sind, bieten sich als die ich-relationalen Orientierungsobjekte des Fühlens dar. Da alles ausdruckshafte Sein und Verhalten des Individuums ein ursprünglich **relationales** ist, d. h. alle lebendige introvertierte und extravertierte Aktivität des Ich seins-

[6]) Wir übernehmen bewußt den bereits von Volkelt verwendeten Terminus des „Selbstinneseins", da er sachlogisch dem des bloß gegenständlichen Bewußtseins vorzuziehen ist, und zwar insbesondere darum, weil in und mit ihm eine qualitative Intensität der Selbsterfassung des Ich ausgedrückt ist, ein Phänomen, das in dem bloßen Bewußt-sein nicht vorliegt.

logisch in einer kontinuierlichen Relation des gesamten Individuums auf Etwasheiten außerhalb seiner sich vollzieht, so verläuft auch das Fühlen innerhalb dieses relationalen Seins des Ich. Das besagt aber, daß sich das Fühlen **formaliter** (wenn auch nicht materialiter) als eine **wesensmäßig relationale Beziehung** des Ich auf ein Etwas darstellt, innerhalb welcher es seiner selbst erst inne wird als einer in ursprünglich negativer oder positiver Wertrichtung bewegten Qualitätsganzheit. D. h.: das Ich ist sich bei seiner ursprünglichen Relation auf etwas (sagen wir z. B. auf eine bestimmte Person) in seinem Fühlen, das sich erst in der Orientierung an diesem Etwas und auf es bezogen vollzieht, als eine in jeweiliger Wertrichtung bewegte Qualitätsganzheit wesenhaft **selbstevident.**

Ist das **Fühlen** eine solche unmittelbare Selbstevidenz des Ich, ein Innesein seiner selbst als einer wertbewegten Qualitätsganzheit in Bezug auf ein Etwas, — so ist das **Gefühl** diejenige jeweils differenzierte Qualitäts**bestimmtheit,** in der sich das Ich, wiederum in Relation auf ein Etwas, nicht nur s e l b s t gegeben, sondern in der oder als die ihm auch dieses Etwas in seinem **Wertgehalt** evident gegeben ist. Dies ist ein **Wesenszusammenhang,** der von eminenter Bedeutung ist für die gesamte Struktur des emotionalen Ich.

Hat nämlich das Ich in seiner Relation auf ein Etwas sich selbst und dieses Etwas in einer jeweils different wertgerichteten Qualitätsbestimmtheit, also in einem bestimmten Gefühl, so heißt das, daß das Ich in oder an dem Etwas ein Qualitativ-Wesenhaftes **m e i n t** und dieses Qualitätsgemeinte sein Sein und seinen Ausdruck **i m Gefühl selbst** hat. Mit und in einem Gefühl ist also dasjenige an einem Etwas „g e m e i n t", was sich **zugleich** als die jeweilige **Qualitätsbestimmtheit** der auf dieses Etwas bezogenen **Emotion selbst** verlebendigt und diese in ihrem Wesen ausmacht. Damit ist aber das Gefühl zugleich auch eine spontan wertende Stellungnahme des totalen Ich zu dem Etwas, das in seinem qualitätsbestimmten Sosein erst im Gefühl lebendig evident wird.

Dieser Sachverhalt nun besagt einerseits, daß das Ich im Fühlen — eben auf Grund der mit dem Gefühl sich vollziehenden Relation des Ich auf Etwas, das es nicht selbst ist, — über seine eigene intime Ich-Sphäre **hinaus-**

weist. Andererseits aber, und im Gegensatz hierzu, verharrt das Ich in seiner eigenen emotionalen Ichsphäre, indem **das mit dem Gefühl „Gemeinte" (das qualitätsbestimmte Sosein eines Etwas)** seinerseits nur soweit lebendig wirksam ist und sich in seinem qualitativen Sosein evident darbietet, als es vom Ich in fühlender **Selbstevidenz** realisiert wird, d. h. das Ich sich in seiner spontanen Fühlensaktivität in einer — mit eben der relativ auf ein Etwas gemeinten Qualität — **identischen Qualitätsbestimmtheit** evident selbst-gegeben ist. Anders gesagt: In seiner Relation auf ein Etwas hat das Ich dieses Etwas nur insofern, als es sich **in Bezug auf dieses** selbst in einer spontan bestimmten Qualitätsgerichtetheit fühlensevident hat, d. h. sich in einer qualitativ bestimmten, ursprünglich in sich wertgerichteten Emotion **selbst** erlebt. In und mit einem bestimmten Gefühl hat sich das Ich in seinem wesenhaften Selbstsein und nur **in** diesem Sich-selbst-haben im Gefühl hat es auch das gemeinte qualitative Sosein eines Etwas.

Was die ursprüngliche In-sich-Gerichtetheit der Qualitätsbestimmtheiten des in Relation auf ein Etwas bewegten Ich von sich selbst und von diesem Etwas anbelangt, so ist von ihr an dieser Stelle nur soviel zu sagen, daß sie eine materiale Wertgerichtetheit ist und zwar entweder positiver oder negativer Natur. D. h.: das Ich ist sich im Fühlen in einer spontan qualitäspositiven oder qualitätsnegativen Wertrichtung emotional selbstgegeben, und erst mit und in dieser qualitativen Selbstgegebenheit, ist ihm auch ein Etwas in seinem qualitätsbestimmten Sein evident gegeben. In einem Gefühl hat das Ich sich selbst als eine oder in einer positiven: ich-bejahenden oder in einer negativen: ich-verneinenden Qualitätsbestimmtheit [7]).

Während also das Ich im Fühlen seiner selbst inne wird als einer innerhalb der einen oder der anderen Wertrichtung differenzierten Qualitätsganzheit und sich als eine solche unmittelbar selbstevident gegeben ist, sind ihm mit und in den Gefühlen unmittelbar evident bestimmte Qualitäten von sich selbst und von etwas gegeben.

Aus dem bisher Gesagten ist nunmehr leicht zu ersehen, daß in allem Fühlen und in allen Gefühlen das

[7]) **Näheres hierüber s. Kapitel I.**

Ich in individuell **qualitativer** Wesenhaftigkeit und als **qualitative** Wesensganzheit in Selbstevidenz gegenwärtig ist. Daher bedeutet auch das Gefühlsgemeinte nicht etwas außerhalb des Fühlensvollzuges objektiv Seiendes, sondern den **nur im Vollzuge des Gefühls subjektiv sich verlebendigenden Wertgehalt** eines Etwas und dieser ist als solcher von der intimen emotionalen Ichsphäre nicht ablösbar.

In den vom Fühlen her bestimmten Aussagen über etwas bezieht sich das Ich als Fühlendes nicht auf das Etwas in seinem Sein schlechthin, sondern lediglich auf das (mit und in einem Gefühl) **an** diesem Etwas ihm evident gegebene **qualitätsbestimmte Sosein;** dieses qualitätsbestimmte Sosein ist das im Gefühl „Gemeinte". Vom Fühlen aus gesehen ist es daher nicht möglich — wie Th. Lipps (in „Vom Fühlen, Wollen und Denken" 3. Aufl. 1926, Leipzig) einmal sagt — daß das Ich in der Beziehung auf ein Etwas nicht sich selbst **als Fühlendes,** d. h. in der Gestalt eines bestimmten Gefühls (das ja ein Ausdruck seines ichhaften Selbstseins ist) auf dieses Etwas bezieht, sondern nur sein Gefühl als auf den „Gegenstand" bezogen erfährt, selbst aber, als Ich, lediglich als ein formaler Beziehungspunkt dahinter steht. Dieses Ich wäre ja nur das logische Ich-Subjekt, das von seinen Inhalten nur im Denken abstrahiert werden kann und das als dieses Abstrahierte allerdings nur ein Beziehungspunkt für alle möglichen Bewußtseinsinhalte ist. Aber in der Dynamik des Fühlens ist ein solches „Ich" überhaupt nicht existent, sondern das das Fühlen vollziehende Ich ist das totale lebendige Individuum selbst. Dieser Sachverhalt drückt sich schon in der Sprache vollendet aus, denn man sagt: **„ich bin** traurig", **„ich bin** glücklich", **„ich verabscheue** diese Person", **„ich hab** Dich lieb" d. h. ich beziehe mich selbst als Fühlenden auf die jeweils gemeinten „Gegenstände". Nicht „erfahre" ich meine Gefühle als bezogen auf Gegenstände, vielmehr ziehe ich diese Gegenstände, in ihrem für mich positiven oder negativen Wertsein, in meine wesenhafte Ich-Nähe, in die Intensität und die Innerlichkeit meines Selbst hinein.

Wesentlich anders steht es, um es hier nur kurz zu berühren, mit den bloßen **Empfindungen,** die stets Leibempfindungen und von den Gefühlen wesensmäßig unter-

schieden sind. Empfindungen bieten sich als etwas von uns, von unserem wesentlichen Ich, unserem Selbst völlig Getrenntes dar; für unser Ich-Gefühl sind sie ein ausgesprochen Fremdes, das nie zu wesenhafter Ich-Nähe werden kann. Daß und wie sehr Empfindungen eine im Vergleich zu den Gefühlen gänzlich heterogene Seinsschicht bilden, beweist die Tatsache, daß wir z. B. bei körperlichen Leidenszuständen, irgendwelchen sinnlichen Schmerzempfindungen Freude zu fühlen imstande sind, die in ihrem kontinuierlichen Präsentsein völlig unabhängig ist von dem Wechsel der Leibzustände und -Empfindungen. Gefühle vollziehen sich in ihrem Wechsel in einer ihnen immanenten Sinnordnung und sind ihrem Wesen nach nicht nur spontan wertende Stellungnahmen des ganzen Ich zu sich selbst und zu etwas außerhalb seiner, sondern sie stellen sich auch als primum datum einer jeden Motivation überhaupt dar. Nichts dergleichen liegt bei den Empfindungen vor, da sie lediglich Sinnesreaktionen sind.

Das Fühlen und die Gefühle stellen sich evidentermaßen als eine eigene Art von **spontan wertgebenden und wertnehmenden Antwortreaktionen des wesenhaften Ich** auf alle nur möglichen unmittelbar oder mittelbar anschaulich sich präsentierenden Etwasheiten dar. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß das Fühlen seinem Wesen nach ein ursprüngliches **Wert-Fühlen** ist, das heißt: ein **transrationales Erkennen von Positiv- und Negativwertigem,** das als solches allein im Fühlensvollzuge zur seienden und erkennbaren Selbstevidenz gelangt. Mithin sprechen wir dem Fühlen die Funktion einer ursprünglichen und unmittelbaren **Werterkenntnis** zu. Für den Vollzug dieser Funktion ist die einzigartige „Haltung" des Ich charakteristisch. Denn einerseits vollzieht sich das Fühlen nur bei unmittelbarer wesenhafter Einbeziehung des Ich selbst in das Gefühlte, es verläuft vollauf in der „intimen" Ichsphäre; andererseits aber aktiviert sich das Fühlen nur und allein innerhalb der kontinuierlich relationalen Haltung des Gesamt-Ich auf eine Außenwelt; hierbei „meint" das Ich an oder in einem gegenständlichen Etwas einen im Fühlensvollzuge selbstevident auf- und einleuchtenden Wertgehalt. Mit diesem „Meinen" eines

bestimmten Wertgehalts vollzieht das Ich im Fühlen einen über die „intime" immanente Ichsphäre hinausweisenden Akt.

Und schließlich ist noch dies zu sagen: da der Mensch in seinem Wesen nur von der axiologischen Ebene aus überhaupt gesichtet werden kann, denn sein totales Dasein verläuft in der Kontinuität eines wertgebenden und wertnehmenden Verhaltens, und da das Fühlen und die Gefühle der unmittelbare und ursprüngliche Ausdruck dieser wesenhaften Wertverbundenheit des Menschen sind, so können wir sagen, daß wir uns **in unserem wesenhaften Selbst primär und urphänomenal im Fühlen gegeben sind.** Im Fühlen haben wir uns in dem gestalthaften Selbst unseres individuellen Ichseins.

Die überragende Bedeutung, die dem Fühlen für die totale menschliche Person zugeschrieben werden muß, kann nicht in gleicher Weise für das Denken in Anspruch genommen werden, das ja wesensmäßig eine von der personalen Sphäre gleichsam abgerückte Funktion ist und das seinen **persönlichen** Charakter erst durch die Farbe, Intensität, Temperatur und Spannungsweite der Emotionalität eines Ich erhält. Daher noch einmal: nur über den Vollzug des Fühlens und — in einem erweiterten Sinne — des Erlebens hat das Ich sich selbst und hat ein Wissen von seinem wesenhaften Selbst als Ich-Diesem und Ich-Soseiendem.

Hat sich nun das Fühlen als diejenige Funktion herausgestellt, durch deren Vollzug wir ein unmittelbares Wissen von unserem Ich haben, so haben wir auch im Fühlen den von uns gesuchten Wissensmodus gefunden, durch den irrationale Daten dem **denkenden** Erkennen vermittelt und zugänglich gemacht werden. Denn wenn auch das Fühlen eine spezifisch emotionale Erkenntnisfunktion ist, in und mit deren Vollzug **transrationale** Phänomene zu erkennbarer Evidenz gelangen, so entspricht doch die logische Seins- und Vollzugsform des Fühlens der logisch-methodischen **Denkform,** mittels deren emotionale Daten in ihrem Gehalt und in ihrem Sinnzusammenhang dem auf sie gerichteten Denken erkenntlich werden. Diese dem Seinsvollzuge aller emotionalen Phänomene — wie

auch alles Organischen, lebendig Wandelbaren und dem rationalen Erkenntnisvollzuge der soeben genannten Phänomene **gemeinsame logische Form ist: die dialektische.**

Sofern nun die Dialektik die spezifische logische Seinsform des Emotionalen ist, nennen wir sie: die **emotionale Dialektik.**

Da die emotionale Dialektik von absolut grundlegender Bedeutung ist für die logische Struktur des emotionalen Ich, so müssen wir sie einer näheren Betrachtung unterziehen.

b) Die emotionale Dialektik.

Was heißt emotionale Dialektik? Um zunächst den heute sehr beliebten, aber oft unklar gebrauchten Terminus „Dialektik" zu verdeutlichen, wollen wir uns ihn in seiner klassischen Form, wie sie Hegel geprägt hat, in Kürze vergegenwärtigen.

In seiner „Logik" stellt Hegel die logische Selbstbewegung des Geistes dar, der sich in der „dialektischen" Entwicklung des Begriffs von Thesis über Antithesis zur Synthesis, die die beiden erstgenannten „Momente" in sich „aufhebt", entfaltet. Hegel zeigt, wie der Begriff aus sich heraus, mit eigener logischer Bewegung, in seinen Gegensatz „umschlägt"; wie die Thesis (z. B. das Sein) die Antithesis (das Nichtsein) logisch aus sich heraustreibt, in diese umschlägt, und wie sodann der antithetische Begriff auf Grund des in ihm, der Thesis gegenüber, enthaltenen unausgleichbaren Widerspruchs seinerseits wiederum zu einer logischen Vereinigung beider „Momente" in der Synthesis (dem Werden) hintreibt, in welcher Thesis und Antithesis „aufgehoben", d. h. in ihrem logischen Widerstreit **negiert,** zugleich aber in ihrem antithetischen Gehalt **konserviert** und schließlich **sublimiert** sind — im Sinne einer durch den synthetischen Ausgleich der antithetischen „Momente" erreichten höheren Bewußtseinstufe. Ferner aber stellt jede vollzogene Synthesis ihrerseits wiederum eine neue Thesis dar, die eine Anti-

thesis hervortreibt, die aus ihrem negativen Sein heraus eine sie auflösende Synthesis logisch postuliert usw.

Dies ist das Schema der Hegelschen Begriffsdialektik. Wie verhält sich nun zu ihr die emotionale Dialektik? und wie stellt sich uns diese selbst dar? In Beantwortung dieser Fragen sei hier kurz nur das Prinzipielle ausgeführt, um am angegebenen Ort (1. Kap.) die emotionale Dialektik in konkreter Entfaltung zur Evidenz gelangen zu lassen.

Zwischen der vital-emotionalen Dialektik und der Begriffsdialektik besteht nicht nur eine Verwandtschaft, sondern es ließe sich vielleicht — mit einiger Kühnheit — sogar behaupten, **daß die Begriffsdialektik ihr Prototyp in der vitalen Sphäre, d. h. in der des lebendigen Seins überhaupt und insbesondere in der des emotionalen Seins hat.** Es kann bei näherer Analyse der Emotionen nicht von der Hand gewiesen werden, daß diese ihrem Wesen nach rein dialektischer Natur sind: sie tragen in ihrem dynamischen Sein ihren Gegensatz wesensmäßig in sich, d. h. ihr jeweilig qualitativ bestimmtes Sosein involviert seinslogisch das gegensätzliche qualitative Sein. In allen Emotionen ist ihr jeweiliger Gegensatz in und mit ihrem lebendigen konkreten Wirksamsein implicite mitschwingend. Anders gesagt: jedes emotionale, d. h. dem Individuum im Fühlen oder als Gefühl bewußte qualitätsbestimmte So- und Diessein — z. B. die Freude — impliziert seinslogisch das Anderssein im Sinne eines qualitativ gegensätzlichen Seins z. B. das Leid. Das eine ist in dem anderen dergestalt enthalten, daß jedes von ihnen die Möglichkeit zur Wirklichkeit (oder Wirklichwerdung) des anderen in seinslogischer Sinnrelation involviert. Jede Thesis trägt in der Gestalt einer qualitativen Seinsbestimmtheit — sei diese positiver **oder** negativer Natur — ihren sie selbst aufhebenden Gegensatz in sich und treibt daher auch ihre eigene Antithese aus sich heraus, die ihrerseits, als **logische** Negation der jeweiligen Thesis (die in ihrem materialen Gehalt positiv **oder** negativ sein kann), zugleich auch den Gehalt der Thesis, als **logischer** Position, zur **materialen** Voraussetzung ihres eigenen Negationseins hat. Sie trägt somit ihren Gegensatz material-logisch in sich.

Thesis und Antithesis setzen einander seinslogisch voraus: die eine — so sagten wir — ist nur seiend durch das in ihrem Sein selbst implizierte Möglichsein der

anderen. Dieser seinslogische Zusammenhang hindert aber nicht, daß der jeweils negative oder positive Gehalt einer Thesis und ihrer Antithesis sich in seiner unmittelbar in und mit dem Fühlen dem Individuum bewußten Wirksamkeit als **Absolutum** manifestiert. D. h.: er wird in seiner qualitätspositiven oder qualitätsnegativen Emotionalität als etwas an und für sich Seiendes **erlebt**, trotz seiner logisch implizierten Relationalität **auf** seinen Gegensatz und der **objektiven** Relativität des jeweils subjektiv erlebten Gehalts.

Innerhalb des Prozesses der emotionalen Dialektik tritt die dialektische Bewegung von Thesis zu Antithesis in einer zwiefach möglichen Gestalt auf. Erstens: eine **gehaltspositive** Thesis — z. B. die Freude — wird von einer sie in ihrem Seinsgehalt negierenden Antithesis aufgehoben (z. B. dem Schmerz); diese selbst aber drängt aus ihrem negativen Sein heraus wiederum zu einem positivhaltigen Sein, d. h. sie „strebt", obwohl sie die **logische** Bedingung zum Möglichsein der qualitätspositiven Thesis ist, dennoch, ihrem antithetischen Wesen gemäß, zur Aufhebung ihres eigenen qualitativen Negationseins in einem Qualitätspositivum. Zweitens: hier tritt die Thesis ihrem materialen Gehalt nach als Negation auf — z. B. als Schmerz. Sie treibt aus sich, aus ihrem Wesen des Negationseins selbst, das sich emotional-logisch nicht auf die Dauer behaupten kann, erstens logisch eine Antithesis hervor, von der sie als logische Negation vernichtet wird, und zweitens drängt sie zu einer Antithesis hin, die sich als erlebenslogisch-mögliche **materiale** Bejahung des in ihr, als Thesis, negativ wirksamen Gehalts darbietet. In diesem zweiten Modus der emotionalen Dialektik ergibt sich also, daß die material negative Thesis aus sich selbst als Negation eine Antithesis positiven Gehalts material-logisch heraustreibt. Ihr eigenes qualitätsnegatives Sein tendiert seinslogisch zu seinem Gegensatz und negiert sich selbst durch eben diesen, den es aus seinem eigenen Wesen expliziert.

Haben wir nun im ersten Falle einen dialektischen Dreischritt und im zweiten Falle einen dialektischen Zweischritt, so können wir doch in beiden Fällen das gleiche Phänomen feststellen, nämlich: daß der **emotional**-dialektischen Bewegung die „Intention" wesensimmanent ist, zu einem **material-positiven** Seinsmoment „hinzudrängen", daß

sich aber diese „Intention" innerhalb des dialektischen Prozesses nur im Fortschreiten über ein material-negatives Seinsmoment — mag dieses nun als Antithesis oder in der Gestalt der Thesis selbst auftreten — emotional-logisch verwirklichen kann. Diese Einzigartigkeit der emotional-dialektischen Bewegung unterscheidet die emotionale Dialektik nicht nur wesentlich von der Begriffsdialektik, sondern sie ist auch von grundlegender Bedeutung für die Struktur des emotionalen Ich.

Der gesamte emotional-dialektische Prozeß stellt sich dar als eine ununterbrochene Kette von **denklogisch** unauflösbaren Widersprüchen: jeder Negation geht wesensimplicite eine Position als Bejahung voraus, der gegenüber sie als Negation überhaupt erst Sinn hat; und jede Position (als Bejahung) setzt eben durch ihr positionelles Sein als ein bestimmtes Dies- oder Sosein etwas mit, das sie als ein nicht in sie Eingehendes negiert und eben damit die Negation logisch — und auch emotional — ebenso wesensmäßig involviert wie die Negation selbst die Position zur seinslogischen Voraussetzung hat.

Da nun Thesis und Antithesis einander wesensmäßig ausschließende Widersprüche sind (wenn sie gleich formal- und emotional-logisch einander bedingen), so können sie nur in einem dritten „Moment" in ihrem Widerspruch aufgehoben werden, d. h. in einem solchen Seinsmoment, das jene beiden in sich vereint und doch zugleich ein anderes ist als jedes einzeln für sich. Dieses vereinende und den antithetischen Widerstreit aufhebende Dritte ist die **Synthesis.** Es fragt sich nun: welche Bedeutung hat die Synthesis innerhalb der emotionalen Dialektik? Wie stellt sie sich dar?

Wir stehen hiermit an dem wichtigsten Punkt der emotionalen Dialektik. Alles, was uns als Lebendes entgegentritt, ist als solches ein Werdendes und alles Werdende — ein Lebendes. Finden Thesis und Antithesis, als Sosein und Nicht-Sosein bezw. Anderssein, ihren Ausgleich in der Synthesis in der Gestalt des Werdens, sind sie im „Werden" „aufgehoben", so fragt sich, was denn als dieses Werdende anzusehen ist?

Das Werden als solches bietet sich in doppelter Gestalt dar: es ist erstens das vitale Werden eines organisch ganzheitlichen Etwas oder auch eines Teils an diesem

Etwas; zweitens ist es das geistige Werden, das aber nur von einem mit Selbst-Bewußtsein begabten Wesen ausgesagt werden kann. Als ein solches Wesen, das zugleich auch ein organisches Ganzes ist, tritt uns nur das menschliche Individuum entgegen. Stellt sich nun innerhalb des emotional-dialektischen Prozesses die Synthesis als ein Werden dar und ist ein im organischen und geistigen Sinne Werdendes allein der Mensch, so ist die emotional dialektische Synthese nichts anderes als das Ich-Individuum, das sich seiner selbst im „Werden" bewußt wird. Es ist ein **Wesensgesetz** (das die gesamte emotionale Dynamik strukturlogisch fundiert), daß sich das Individuum nur im dialektischen Widerstreit der emotionalen Thesen und Antithesen, der sich an der Negation entzündet, seiner selbst als individueller Ich-Ganzheit bewußt werden kann, indem sich das Individuum von der emotionalen Negation in der Gestalt einer erlebten qualitativen Seinsbestimmtheit hinweggetrieben und zu einer emotionalen Position hingedrängt fühlt, in der es verharren will, aber als ein Werdendes nicht verharren kann. Diese emotional-dialektische Bewegung des Fliehens oder Hinwegdrängens einerseits und des Verharrenwollens bezw. des Hindrängens zu einem emotionalen Positivum andererseits stellt sich in der Synthese der antithetischen Dynamik als das in rastloser Unaufhaltbarkeit dauernde Werden aller Ich-Individuen und alles Lebendigen überhaupt dar.

In dem dialektischen Prozeß des Werdens, in den die antithetischen Seinsfaktoren konstitutiv eingehen, wird sich das menschliche Individuum nicht nur seiner selbst bewußt, sondern in ihm liegt auch die seinslogische Voraussetzung für das Hinaufsteigen des Individuums zu immer höheren Stufen seiner Selbstbewußtheit und gestalthaften Lebensorientierung. Nur über den antithetischen Widerstreit ist das innere gestalthafte Werden des Menschen möglich, indem sich in ihm als Werdendem die gegenseitig sich ausschließenden emotionalen Thesen und Antithesen ausgleichen und „aufheben" und zwar dergestalt, daß sie — im Sinne Hegels — **negiert, konserviert** und **sublimiert** werden. D. h., daß sich in der Ganzheit des werdenden Individuums die antithetische Spannung löst, die positiven und negativen Emotionen als geistige Formungskräfte erhalten bleiben und das Individuum sich in und mit

der Synthesis in seinem gesamten Sein und Erkennen auf eine, innerhalb seiner individuell bewußten Selbstgestaltung, nächsthöhere und damit jeweils sublimierte Bewußtseinsstufe erhebt.

Die in der Ganzheit eines Ich-Individuums sich vollziehende Synthese hat im Prozeß der emotional-geistigen Werdung eine doppelte Bedeutung: erstens stellt sie sich, wie oben schon erwähnt, als eine Durchdringung des ganzen Individuums von einer neuen, transformierten und vertieften Lebenssicht, Lebensdeutung und Lebensorientierung dar; sie ist gleichsam ein sinnstationärer Rastaugenblick innerhalb der spannungsgeladenen, unaufhaltsam zu neuen Wertgehalten und neuen Sinnvollzügen drängenden emotionalen Dynamik, die sich in allen bewußtseinsbegabten Lebenwesen vollzieht. Zweitens aber bedeutet die Synthese eine neu gewonnene geistig-vitale Lebensposition, die aus sich wiederum neue Antithesen hervortreibt, die ihrerseits das Individuum im Strom des dauernden Werdens und Sichwandelns erhalten.

Innerhalb der emotionalen Dialektik ist es aber fernerhin wichtig zu beachten, daß sich **nicht jeder** antithetische Widerstreit unmittelbar in einer Synthese auflöst, bezw. sich nur in einer „unvollkommenen" Synthese aufheben kann, d. h. daß die vollziehbaren emotionalen Synthesen Intensitäts- und lebendige Wirksamkeits g r a d e haben. Dieses emotionale Phänomen in seiner konkreten Entfaltung aufzuzeigen, bleibt späteren Zusammenhängen vorbehalten.

Ist nun das emotionale Sein der Wesensausdruck des menschlichen Individuums und entfaltet sich dieses in seiner gestalthaften Lebendigkeit in dialektischer Form, so ist es, als das im emotional-antithetischen Widerstreit W e r d e n d e, die in der Geformtheit seiner personalen Ganzheit **lebende Synthese.** Man kann auch so sagen: Während das Ich-Individuum als lebende unteilbare Ganzheit (in der es sich bei erwachendem Bewußtsein erfährt) eine metaphysisch-ontische Synthese ist, entfaltet, formt und gestaltet es sich auf Grund der seinem Wesen immanenten emotional-antithetischen Seinsdynamik zur Ganzheit der bewußten einheitlichen **Person,** in der es sich als lebende Synthese seines emotional-antithetischen Seins selbst **aufgegeben** ist.

Als total-personale Synthese hat das menschliche Individuum eine zwiefache kosmische Bedeutung: erstens ist es die gewaltige **selbstgewußte Antithese des bewußtlosen kosmischen Lebens überhaupt,** und zweitens ist es — eben als leben- und selbstgewußtes Wesen — **die einzige geistmächtige Synthese des Lebens,** indem es der wissende Träger derjenigen Erkenntnisformen ist, in denen sich das Leben in seinen gestalthaft erkennbaren Seinsformen entfaltet und in denen es die einzige gewußte Aufhebung seiner eigenen zeitlos wirksamen antithetischen Spannung hat.

In den Formen der emotionalen Dialektik vollzieht sich alles Lebendige; in ihnen verlaufen die **unbewußten** emotionalen Antriebe im Individuum. Ueber den dialektischen Widerstreit der Emotionen erwacht erst das Bewußt-Sein des menschlichen Individuums von seiner Umwelt, mit der es sich im Laufe seines gestalthaften Lebens auseinanderzusetzen hat; und in diesem dialektisch lebendigen Dialogisieren mit seiner Umwelt und mit dem sich kristallisierenden Wissen von ihr formt und intensiviert sich erst das Selbst-Bewußtsein des im Welt- und Selbsterkennen zu stetig sich erweiternden Sinn- und Wertrelationen dialektisch fortschreitenden Menschen. **In diesem dialektischen Fortschreiten verläuft die totale Auseinandersetzung eines Ich-Individuums mit sich selbst und mit seiner Umwelt überhaupt.** Daher stellt sich auch als die den antithetischen Widerstreit alles emotionalen und lebendigen Seins in sich aufhebende Synthese die **erlebte** und damit einzig **wirkliche** und **wesenhafte,** im Werden sich stetig formende Totaleinheit der identischen ich-ganzheitlichen Person dar.

Daß die emotionale Dialektik — als die logische Form, in der sowohl das Sein emotionaler Phänomene als auch unsere Erkenntnis von ihnen geordnet verläuft — von grundlegender Bedeutung für die logische Struktur des emotionalen Ich ist, braucht nach den voraufgegangenen Ausführungen wohl kaum noch ausdrücklich vermerkt zu werden. —

Nach diesem Exkurs in die emotionale Dialektik kehren wir nochmals zu dem Problem des Fühlens zurück.

Stellte sich uns auch das Fühlen als eine besondere Erkenntnisfunktion dar, in deren Vollzug das Ich sich in

seinem qualitativ wesenhaften Ich-Dies- und Ich-So-sein **selbst**-evident ist, so ist sich das Ich mit dem Vollzuge dieser Fühlensaktivität doch noch nicht in seiner sinnvollen **Wesensganzheit** als einer individuellen Seinstotalität selbstgegeben, da diese nur unter gewußtem Miteinschluß der Beziehungen des Ich zu einer und im gewußten Sinnzusammenhang mit einer Nicht-Ich-Welt überhaupt sich zu erkennen gibt. Diese wesensganzheitliche Seinstotalität des Ich kommt weder in der Fühlensaktivität zum Ausdruck, noch im Wollen, das — mag man noch so sehr geneigt sein, es als ein quasi selbständiges „Vermögen" aufzufassen — materialiter primär durch das Fühlen (wie später zu zeigen sein wird) bestimmt ist; erst recht aber nicht im Denken, das, als eine in formal-logischer Subjekt-Objekt-Relation sich vollziehende Funktion, eine jede **wesenhafte** Ich-Impliziertheit überhaupt ausschließt. Da aber das vollbewußte individuelle Ich sich in seiner totalen Wesensganzheit nur in einer gewußten Ich-Welt-Relation selbstgegeben sein kann, so muß es noch eine Ich-Aktivität geben, durch die eine wesenhafte Ich-Welt-Korrelation sich vollzieht. Diese Ich-Aktivität ist das Erleben. **Nur im Erleben weiß das individuelle Ich von sich selbst als einer ich-welt-korrelationalen personal gestalthaften Ichdies- und Ichsosein-Wesensganzheit.**

c) Das Erleben.

Daß das Erleben eine alle Ichtätigkeit umfassende Aktivität ist, wurde früher bereits angedeutet. Es schließt sowohl Fühlen und Wollen als auch das Denken — und zwar in der spezifischen Form eines dialektischen, synthetisch-schauenden Reflektierens — in sich. Was bedeutet das? Und wie stellt sich das Erleben als eine besondere Wissensart dar?

Da dem Nachweis der konkreten Auswirkung des Erlebens das dritte, vierte und fünfte Kapitel gewidmet sind, so sei hier nur das Prinzipielle ausgeführt.

Ein jedes individuelle Ich oder Ich-Individuum existiert nicht für sich allein, sondern findet sich unmittelbar in einer „Welt" vor. D. h. es findet sich hineingestellt einerseits in einen in zwiefacher Weise unterschiedenen

seinsgestaltigen Gegenständlichkeitsbereich: den der „freien" kosmischen oder naturhaften Ursprünglichkeit, die ich-unabhängig, und den einer menschlich erzeugungsmäßigen Bedingtheit, die ich-gesetzt, ich-gewirkt ist, und andererseits findet sich das Ich in einem geordneten Bereich einer Vielheit von Fremdichen vor.

Diese „Welt" ist dem Ich und in ihr es sich selbst unmittelbar als Einheit im Erleben wirklich gegeben. Das heißt: in der wesensmäßigen Selbstgegebenheit des Ich im Erleben ist ihm zugleich auch das seins-zusammenhängliche Etwas seines Erlebens unmittelbar mitgegeben. In dieser Selbstgegebenheit hat das Ich sich selbst in einer Welt und damit wieder diese Welt in sich: **es hat sich in einer unmittelbaren Relation zu einer Welt,** die ihm durch seine eigene Eingeordnetheit in sie mit der Selbstgegebenheit wesenhaft mitgegeben ist. Hat das Ich im Erleben sich selbst, so hat es auch eine Welt und sich in dieser. Die Selbstgegebenheit ist von einer Weltgegebenheit — in dem zwiefach unterschiedenen Sinne — unabtrennbar.

Wohl hat im Erleben das Ich diese Welt als ein Nicht-Ich — sei dies die gegenständliche in der angegebenen Doppelfassung oder sei es der Bereich der Fremdiche — dennoch aber steht diese Welt des Nicht-Ich dem Ich, als isolierter Icheinheit, nicht mit absoluter fremdheitlicher Geschiedenheit gegenüber. Sondern in und mit der Selbstgegebenheit ist ihm eine Welt mitgegeben und es sich selbst wiederum in dieser. Die Selbstgegebenheit und die Weltgegebenheit bilden **eine wesenhafte Einheit,** ohne jedoch identisch zu sein oder ineinander überzugehen. „In dem Begriff des Erlebens" liegt die „Gesamtverfassung ... in der das Ich sich mit einer Welt eint, ohne sich in sie aufzulösen" zusammengefaßt (Th. Litt.: „Individuum und Gemeinschaft" S. 75).

Alle wesenhafte Selbstgegebenheit — und die gehört zum Wesen des Erlebens — ist nicht ohne eine Relation auf eine Weltgegebenheit: die eine involviert die andere, — im Unterschied zur Selbstgegebenheit im Fühlen, in der nur das Innesein des Ich seiner selbst und eines etwas in einer und als eine Qualitätsbestimmtheit unmittelbar gegeben ist. Während das Ich im Denken eine Welt erst erschließen muß, ist dem Ich im Erleben eine Welt in

der Selbstgegebenheit mitgegeben, ja, diese ist nur durch jene möglich. Im Fühlen hingegen ist überhaupt keine Welt gegeben noch erschlossen, sondern in seinem Vollzuge werden Qualitätsbestimmungen (Wertgehalte) von einzelnen oder zusammenhängenden, realen oder idealen Seinsphänomenen spontan evident. Das Fühlen ist keine eigentlich schöpferische Leistung des Ich: es ist in einer jeweilig differenten Qualitätsbestimmtheit ursprünglich im Ich wirksam, so daß das Ich seiner selbst in einer richtungsbestimmten Qualität unmittelbar inne ist. In dieser Ursprünglichkeit des Fühlens als unmittelbarem Wertfühlen und als der unmittelbaren Werterfahrung liegt auch die ungeheure Motivationskraft alles Fühlens überhaupt.

Anders verhält es sich im Erleben. Das Ich hat sich nicht in einer jeweils bestimmten Qualität, sondern in seiner eigenen emotional wesenhaften Totalität **im Zusammenhang mit** einer Welt, in die es sich eingeordnet **weiß.** Ja, diesem Wissen von sich selbst geht das Wissen von einer Welt strukturlogisch voraus; denn das Erleben ist nicht möglich ohne eine wesenhafte Relation des Ich zu der Welt, daher kann man sagen: hat das Ich wesenstotal sich selbst und weiß es von sich, so hat es auch eine wesenhafte Welt und weiß von ihr. Es hat sich im Erleben nicht ohne diese Welt.

Nun ist es aber wichtig zu beachten, daß, da diese Welt in der Selbstgegebenheit des Ich mitgegeben ist, nicht aber gleich einem Fremdobjekt sich dem Ich erst in einer vorstellenden oder denkenden Erschließung darbietet, — im Erleben niemals eine vom erlebenden Ich unabhängige sogen. „objektive" Welt gegeben sein kann, sondern nur die Welt, die in der erlebensmäßigen Relation des Ich auf sie gestalthaft evident wird. Anders gesagt: im Erleben ist dem Ich nicht eine objektive, für alle Iche identische allgemeine Welt gegeben, sondern jedes Ich hat im Vollzuge des Erlebens eine Welt als **seine** Welt; es hat nicht **eine** Welt schlechthin, die für alle Iche diese selbe eine wäre, sondern es gibt nur **meine** Welt und **Deine** Welt.

Eine Welt schlechthin kennt nur die mathematische Naturwissenschaft, — eine Welt, die nicht wesenhaft gemeint ist, sondern funktional und quantifiziert. Mit dieser

Quanten- und Funktionswelt hat die Welt der **philosophischen** Sinn- und Wesensbetrachtung nichts zu schaffen. Ja, es wäre sogar eine interessante Aufgabe, vom Standpunkt der Erlebenslogik aus, nachzuweisen, daß im Laufe der Menschheitsgeschichte jeder Philosoph oder philosophisch denkende Mensch immer nur von s e i n e r Welt ausgegangen ist, die sich ihm im Erleben stetig kristallisierte und von der aus e i n e Welt aufzubauen er sich bemühte. An den jeweiligen „Welten" der philosophischen Menschen ließe sich ein ungeheuer belehrendes Material für eine Psycho-Logik, d. h. Logik des Erlebens überhaupt und seiner Auswirkungen in Werk und Leben zusammentragen.

Eine **W e l t** hat jeder als **s e i n e** Welt, das steht unerschütterlich und unbezweifelbar fest. Deshalb braucht man aber noch lange nicht einen Relativismus zu befürchten. Denn was faktisch das absolut einheitlich Einigende ist, das ist die Erlebenslogik selbst bei der Schaffung, Erfüllung und Setzung dieser eigenen Welt, der Weg, auf dem ein jeder zu s e i n e r Welt gelangt.

Daß sich die hier angedeutete Relationalität der Welt auf ein ichhaftes Korrelat **ontologisch** nicht nachweisen läßt, steht nicht nur in keinem Widerspruch zu dem oben Gesagten, sondern ist eine klare Bestätigung dafür, daß die Logik des Emotionalen oder des Erlebens überhaupt eine wesentlich andere ist als die des Denkens, d. h. rationaler Zusammenhänge, und daß Erleben und Denken, wie sehr sie auch einander überkreuzen und sich verflechten, zwei völlig heteronome Aktivitäten innerhalb der Seinsdynamik lebendiger Ich-Individuen sind. Ontologisch gesehen mag es eine isolierte Welt **ohne** Relation auf denkende Subjekte geben, und als Gegenstand des Denkens ist die Welt als eine und dieselbe **gemeint,** mögen die Gesichtspunkte, unter denen man sie betrachtet, noch so verschieden sein. Als Gegenstand des Erlebens, d. h. sinnlogisch bezw. axiologisch gesehen, gibt es so viele „Welten" als es bewußt sich selbst erlebende Individuen gibt.

Und so können wir nun sagen: **Nur im Erleben ist das Ich sich selbst als Totalität und ihm eine Welt schlechthin als s e i n e Welt, in einer wesenhaften Relationseinheit mit ihm, gewußt gegeben.**

Daß dieses gewußt Gegebene nicht identisch ist mit

einem bloßen Bewußtseins-Gegebensein, das nur ein Haben von einem Etwas ist, braucht nach obigen Ausführungen kaum noch ausdrücklich gesagt zu werden. Danach hat auch unser Begriff des Erlebens nichts gemein mit demjenigen, den wir beispielsweise bei H. Rickert finden. Im „System der Philosophie" (S. 258) heißt es, daß das Erleben nichts anderes ist als ein „vorwissenschaftliches Erleben", das „als begrifflos **vor** der Trennung in Reales und Geltendes" liegt, und daß das „Erlebte" danach ein „begriffsfrei Gegebenes", ein bloß „Bewußtes", „noch nicht Gewußtes" ist (S. 255).

Wir bekennen, daß wir einem solchen „vorwissenschaftlichen Erleben" oder, was wohl gemeint ist, Bewußtsein, schlechthin keinen Sinn beilegen können, denn wer will abmessen, wo ein „vorwissenschaftliches Erleben" aufhört und ein „wissenschaftliches" beginnt?! Trefflich erscheint uns daher die Bemerkung Sprangers (Lebensformen, 3. Aufl. S. 34), „wie hoffnungslos das Bemühen" sei, „so etwas wie ein ursprüngliches oder vorwissenschaftliches Bewußtsein herzustellen. Denn in der Stellung des Naiven wie des Gelehrten zur Welt sind die allerverschiedensten Gesichtspunkte gemischt..." Ferner aber ist das bloß bewußt Gegebene ja gerade das von allem Erleben noch „ungeformte Material", der Rohstoff möglichen Gegebenseins — der übrigens nur in künstlicher D e n k isolierung von aller **primär inhaltlich bestimmten** und in sich zusammenhänglichen **Anschauung** gewonnen werden kann — der als solcher lediglich „ein sinnloses Aggregat, ein zusammenhangsloser Haufen von Farbenflecken oder Buchstabenkomplexen, ein wirres Nacheinander von Klängen oder Geräuschen"... ist (vgl. Volkelt, „Die Gefühlsgewißheit" S. 51). Der Rohstoff einer nackten Bewußtseinsgegebenheit ist ja gerade etwas, womit das Erleben schlechterdings nichts zu schaffen hat. Denn alles Erleben hat primär eine — reale oder ideale — **inhaltliche Anschauung** purer Bewußtseinsgegebenheiten zur elementarsten **Voraussetzung.** Was das Denken diskursiv analytisch erfaßt, wird im Erleben zur spontanen eidetischen Synthesis mit einer direkten oder indirekten — vorgestellten — Relation auf seiende Iche überhaupt. Seinem Wesen nach kann das Erleben nicht als eine „vorwissenschaftliche" „Erkenntnis" gelten, d. h. als irgendeine Art sinnlichen

Vorerkennens oder, wie etwa bei Leibniz, ein „dunkles" „verworrenes" Apperzipieren, in dem erst die „Vernunft", diskursiv eingreifend, Klärung schafft. Andererseits aber richtet sich das Erleben auch nicht „begrifflich" erkennend auf einzelne Gegenstände zwecks **Gegenstands**erkenntnis, noch auch auf Seiendes als solches, sondern schlechthin und wesenhaft nur auf außergegenständliche, d. h. rein **axiologische Bedeutungszusammenhänge** in sich und in ihrer Ueberschneidung des gegenständlich-dinghaften Bereichs **unter kontinuierlicher Sinnrelation** sowohl auf das das Erleben jeweils vollziehende Ich als auch auf Fremdiche überhaupt und im einzelnen. Damit ist aber implicite gesagt, daß, wenn dem Ich im Erleben eine **Welt** gewußt gegeben ist, diese Gewußtheit selbst keine bloße Bewußtseinsgegebenheit ist und sein kann, das heißt ein hinzunehmendes Faktum, sofern es eintritt, sondern eine vom Ich über den Vollzug eidetisch reflektiven Schauens gewonnene transrationale spontan evidente Erkentnis höchster synthetischer Art bedeutet. Denn zu dieser Gewußtheit gelangt das Ich erst durch die Akte seines auf etwas gerichteten Erlebens in eidetischem emotional-reflektivem Ichverhalten, indem es ein — an realem oder idealem Sein orientiertes — ursprünglich qualitativ Gefühls-Gegebenes (wohlgemerkt!) in einen weltverbundenen Bedeutungszusammenhang schauend umsetzt und es damit weltrelational erweitert. Das heißt, das Ich stellt im Vollzuge des Erlebens eidetisch reflektiv eine Sinnzusammenhänglichkeit her zwischen konkret gegenständlichem, anschaulich gegebenem Sein und dem reinen, d. h. ich-immanenten, dingenthobenen axiologischen Sein, indem es diese Sinnzusammenhänglichkeit in spontaner Synthesis schaut, sie als geschaute ideell gestalthaft setzt und eben damit in selbstschöpferischem Deuten meint.

Damit stehen wir nunmehr vor den **Akten** des Erlebens. Wir veranschaulichen sie an dieser Stelle in möglichster Kürze. Der grundlegende **formal konstitutive Akt** des Erlebens, innerhalb dessen sich alle anderen Akte und einzelnen Erlebnisse vollziehen, ist der Akt der **Reflectio.** Die Reflectio ist die fundamentale logische Seinsform des Erlebens in der Gestalt des eidetischen, **nicht** begrifflichen und nicht theoretischen „Denkens". Dieses eidetische „Denken" stellt sich als ein **emotional-dialektisches** spontan

synthetisierendes Reflektieren oder, wie wir auch sagen können, als ein wesenhaft ich-betontes, **emotional-dialektisch weltrelationales** Sinnieren dar. Es ist die logisch-dialektische Seinsform des erlebenden Ich im spontan synthetischen wesen-schauenden Erfassen und autonomen Herstellen von Zusammenhängen sinnverbundener Ordnung nicht nur in der reinen, d. h. axiologischen Ichsphäre selbst — in der eigen-ichlichen und in der fremd-ichlichen — sondern auch in der Sphäre realer und idealer Gegenständlichkeit überhaupt, insbesondere aber in der wesenhaft emotional-dialektischen Korrelations-Verflechtung beider Sphären miteinander.

Im Akt der Reflectio biegt das Ich das in unmittelbarer Synthesis als Sinnzusammenhänglichkeit eidetisch Erfaßte in sein eigenes Ichsein zurück, indem es zugleich dieses selbe in das so Erfaßte wiederum hingibt, ohne sich in ihm aufzulösen bezw. auszulöschen. Anders gesagt: alle Reflectio besteht darin, daß das Ich das von ihm im Vollzuge der **material konstitutiven** Akte des **synthetisch schauenden Aufnehmens,** des **gestalthaft erfüllenden Setzens** und des **deutenden Meinens** eidetisch Geschaute, gestalthaft Gesetzte und deutungsmäßig Gemeinte von seinem wesenhaften Ichsein nicht ablöst, sondern es emotional-dialektisch in seine eigene Ichsphäre **wesenhaft** hineinzieht, es in diese — als die Urquelle aller Sinnhaftigkeit überhaupt — essentiell einbezieht. Dadurch kann es nicht nur sich selbst in seiner sinnvollen Essenz in das Geschaute und setzungsmäßig Gemeinte **in kontinuierlicher Dauer** wesenhaft gleichsam wieder hineinsenden, sondern auch sich selbst und die Außenwelt überhaupt in einer unaufhebbaren, zeitlos sinnvollen Wesenskorrelation erleben.

Besteht nun alles Erleben in dem Vollzuge der in der emotional-dialektischen Reflectio verlaufenden Akte der spontan synthetisch schauenden **Aufnahme,** der gestalthaft erfüllenden Setzung (ein Akt, an den die introvertierte, d. h. die im Ich sich vollziehende **Erfüllung** eines Gesetzten wesensmäßig gebunden ist) und des deutungsmäßigen **Meinens** von Sinnhaftem und Sinnzusammenhängen, so ist das Erleben ein **Wissen** und eine **Erkenntnis** des Ich von sich selbst in seinem totalen wesensganzheitlichen sinnvollen Sein **in** unmittelbarer Relation auf die,

auf emotional-dialektischem Wege sinnzusammenhänglich in die Ichsphäre einbezogene Welt überhaupt.

Danach können wir sagen: **Das Erleben ist ein spontan synthetisches Erschauen, setzungsmäßiges Meinen und reflektiv wesenhaftes Wissen von Sinnzusammenhängen gegenständlicher extravertierter und axiologischer introvertierter Ordnung in essentieller Korrelation beider Ordnungen aufeinander.**

Damit stellt sich das Erleben als die einzige absolute, nur vom Ich her mögliche Ueberbrückung dar zwischen der Welt des rein Sinnhaften und der Welt des dinghaft Gegenständlichen, — und diese Ueberbrückung ist emotional-dialektischer Natur. —

Auf Grund obiger Ausführungen können wir uns prinzipiell mit den Angaben dessen, was Volkelt unter „Erleben" versteht, einverstanden erklären, halten sie jedoch nicht für erschöpfend. Er faßt das Erleben „im Sinne des mit betonter Ichzugehörigkeit vor sich gehenden Erfahrens" auf, bemerkt aber hierbei ausdrücklich, daß „das Gesehene, Gehörte, Getastete ... zwar zu dem gehört, was wir erfahren, nicht aber zu dem von uns Erlebten", und ferner, daß ein Gesehenes wohl zum „Erlebnis" werden kann, jedoch nur durch eine „Ergriffenheit, Erschütterung, Beseligung", d. h. durch die an das Gesehene sich lebendig anschließenden Gemütsbewegungen. Die Tatsache, daß das Gesehene für das Bewußtsein vorhanden, dem Bewußtsein gegeben ist, nennt Volkelt zutreffenderweise n i c h t „Erlebnis". „Dagegen fallen Gefühle, Stimmungen, Affekte, Strebungen, Willensakte in die Sphäre des Erlebens." Und je stärker die „Ichzugehörigkeit" ist, um so sicherer liegt ein „Erlebnis" vor (vgl. „Die Gefühlsgewißheit" S. 60 ff.).

Hierzu ist zu bemerken, daß das Fühlen (und mit ihm auch das Wollen) zwar mitkonstituierend in das Erleben eingeht, dennoch aber mit diesem als einer ich-Welt-korrelationalen Sinn-Zusammenhänglichkeits-Gewußtheit nicht identisch ist. Das Fühlen stellte sich uns als ein unmittelbares Qualitäts-Bewußtsein des Ich von sich selbst und von etwas dar. Hierauf beruht auch seine Bedeutung als strukturlogisch primäre Werterfahrung und wertende Stellungnahme des Ich zu sich und zu etwas, aus welchem Phänomen heraus auch unmittelbar evident wird, daß das Fühlen der seinslogisch absolut primäre und fundamentale

Motivationsfaktor ist für alles Handeln überhaupt. Vom Erleben hingegen kann erst da die Rede sein, wo ein Ich von sich selbst als personaler Wesensganzheit in sinnzusammenhänglicher Relation auf eine Welt überhaupt (sei es in einzelnen „Ausschnitten", sei es in toto) weiß. Mit diesem Wissen hebt das Ich-Individuum die im Wesen seines Ichseins metaphysisch-ontisch gegebene individuelle Isoliertheit auf. Denn im synthetischen, eidetisch-reflektiven Schauen ist es sich wesenhaft in einer Ich-Welt-Relation **selbst**gegeben. Dennoch aber geht — wie schon gesagt — das Fühlen seins- und strukturlogisch dem Erleben voraus und wird erst im Vollzuge des Erlebens in die werthaltig gewußte Weltrelation dialektisch setzungsmäßig einbezogen.

Wenn wir nun unter **Erlebnis** das einzelne Inhaltsdatum des Erlebens, das sich in individuellen Ichen verlebendigt und selbstredend nur mit diesen gegeben ist, verstehen, und unter **Akt** den von individuellen Ichen in und mit der emotional-dialektischen Reflectio ausgeführten einzelnen bestimmten Sinnvollzug — sei dieser ein Akt des Aufnehmens, des Setzens und Erfüllens oder des Meinens —, so ist erst **in und mit diesen in wesenhafter Relation auf eine Welt überhaupt sich verlebendigenden Erlebnissen und Akten das sie vollziehende Ich sich in seiner individuellen Seinstotalität als icheinheitliche personal wertgestaltete Wesensganzheit wirklich selbst-gegeben.**

Damit ist nun die Frage beantwortet, die wir im Ausgang dieser Erörterungen aufwarfen: woher uns das Wissen um unser Ich als unser selbsthaftes Ichdies- und Ichsosein kommt. Nur über den Vollzug emotionaler Akte und Funktionen sind wir unseres wesenhaften Selbst unmittelbar gewiß. Das besagt aber, daß wir unser Wissen um uns selbst als individuelle Iche einer transrationalen Erkenntnisfunktion verdanken, nämlich der emotionalen, und zwar insbesondere dem Fühlen und dem Erleben überhaupt.

Aber noch eine andere Frage findet hier ihre Beantwortung, nämlich die: was das Wesen des individuellen Ich sei? Denn da das individuelle Ich nur im Vollzuge emotionaler Akte seiend und sich allein in und mit diesen Aktvollzügen in seinem wesenhaften Sein selbstgegeben ist, von sich ein selbstevidentes Wissen hat, so kann auch das Wesen des individuellen Ich wiederum

nur in seiner Emotionalität selbst liegen. In seiner Emotionalität hat das individuelle Ich seinen **Wesensausdruck,** hat durch sie seine individuelle einzigartige Wesensgestalt.

Dieses in und mit seiner Emotionalität gestalthaft zum Ausdruck gelangende Wesen des individuellen Ich, ist das, was wir das **emotionale Ich** nennen. Das heißt aber nicht etwa, daß das emotionale Ich irgendein willkürlich konstruierter und verselbständigter Ichbegriff ist, sondern es ist lediglich der in eidetischer Abstraktion an empirischen Ichen gewonnene **„Inbegriff" des in personaler Gestalthaftigkeit sich ausdrückenden wesenhaften Seins des individuellen Ich.**

Das Wesen des individuellen Ich oder das emotionale Ich in seinem dynamischen, material-logischen Aufbau zu veranschaulichen, bedeutet daher nichts anderes als eine Analyse des Wesens des Menschen. Denn nur von der Emotionalität her ist das Wesen des Menschen zu erkennen und zu verstehen.

Da wir, laut früheren Ausführungen, unter der Logik des Emotionalen eine den emotionalen Phänomenen überhaupt und ihrem Vollzuge immanente eigengesetzliche Sinnordnung verstanden haben, so handelt es sich bei der Darstellung der **logischen Struktur des emotionalen Ich um die Veranschaulichung der in allen individuellen Ichen sich in identischer Strukturiertheit vollziehenden immanenten Sinnordnung des emotionalen Seins überhaupt.**

Es braucht hier wohl kaum noch gesagt zu werden, daß nicht die Struktur selbst des emotionalen Seins erlebt wird; dieses verläuft lediglich in einer für alle individuellen Iche gleich gültigen Strukturiertheit. Freilich kann — dies sei ausdrücklich im Gegensatz zu den Ausführungen Binswanger's („Probleme der allgemeinen Psychologie" S. 58) betont, der gegen Dilthey's „erlebten Strukturzusammenhang" polemisiert — jeder im Erleben evident gegebene gegenständliche (reale oder ideale) Zusammenhang erfaßt werden, und mithin auch eine jede mögliche Wesensstruktur, die ja nichts anderes ist als ein in sich geordneter Sinnzusammenhang und daher auch zu einer unmittelbar **erlebten** Evidenz gelangen kann. Auch hier scheint uns ein unzureichender Begriff des Erlebens vorzuliegen, auf Grund dessen Binswanger gegen Dilthey seine Argumente ins Feld führt. So heißt es unter anderem (a. a. O.):

„wenn ein Zusammenhang ein erlebter ist, dann hat er keine Struktur, da die Struktur erst durch den denkenden Geist hergestellt wird; hat er hingegen eine Struktur, so ist er infolgedessen auch nicht mehr unmittelbar erlebt". Hierzu ist zu bemerken, daß ein Zusammenhang eben als Zusammenhang eine Struktur bereits involviert; ferner, daß ja gerade das Wesen des Erlebens darin besteht, jede Art von Zusammenhängen, sofern sie nicht rein theoretischer Natur sind und begriffliches Denken beanspruchen, unmittelbar in ihrer sinnhaften Verbundenheit zu erfassen.

Jeden Begriff des Erlebens, der ähnlich wie bei Rickert im Sinne einer primitiven „Vorwissenschaftlichkeit" oder irgendeiner inkohärenten, unbestimmten, dunklen „Gefühlhaftigkeit" gefaßt wird, einerseits, und andererseits jede Ausdehnung des Erlebensbegriffes auf Erkenntnis von Gegenständen als Gegenständen, — müssen wir immer wieder aufs entschiedenste ablehnen, und behaupten, daß das Erleben die höchste synthetische Ich-Aktivität ist, die wir überhaupt kennen, ganz davon abgesehen, daß erst die Weite und Tiefe des Erlebens und die in seinem welt-korrelationalen Vollzuge zur Gewußtheit erhobene Verbindlichkeit des Wertfühlens die menschliche Persönlichkeit in ihrer beziehungsreichen Wertgestalt wesenhaft bestimmt. —

Nach allen diesen Ausführungen über das Wesen und die Bedeutung des Fühlens und des Erlebens für das totale menschliche Sein, möchten wir an dieser Stelle noch einmal zurückkommen auf die bereits mehrfach hier aufgestellte Behauptung, daß Fühlen und Erleben eigengesetzliche partial-transrationale (spezifisch emotionale) **Modalitäten der Erkenntnis** sind. Und zwar stellt sich insbesondere das **Fühlen** als die Modalität unmittelbarer **Werterkenntnis** dar. Es ist ein spontanes Wertsichten eines z. B. im Vollzuge einer inneren oder äußeren Wahrnehmung evident aufleuchtenden qualitativen Soseins eines Etwas oder an einem Etwas und im Ich selbst. Selbstredend ist die Wahrnehmung nicht die einzige Relation des Ich zur Außenwelt („äußere" Wahrnehmung) und zu sich selbst („innere" Wahrnehmung); wohl aber ist sie die seinslogisch primäre Relation, auf der alle unsere Vorstellungen, Phantasien, Erinnerungen, das Einbilden und auch ein großer Teil des Gedachten direkt oder indirekt

aufruhen. Was für uns hier aber von besonderem Interesse ist, ist die **wesensmäßige** Verbundenheit der Wahrnehmung mit dem Fühlen. Das Wahrnehmen, als ein unmittelbares „Sehen", Schauen, **Beachten,** ist ein Aktvollzug, in und mit dem sich uns ein „Gegenstand" selbst gibt: in seinem qualitativen Sosein und gegenständlich determinierten Diessein. Nun ist aber alle qualitative Gegebenheit zugleich eine emotionale Gegebenheit: das heißt, etwas, das nur in und mit dem Fühlensvollzuge bewußtseinspräsent ist. Die wahrgenommenen qualitativen Soseinsbestimmtheiten sind fühlensbewußte Bestimmtheiten. Daraus erhellt, daß sich uns alles Wahrgenommene, ohne unser ausdrückliches Dazutun, zugleich und zwar wesensmäßig als ein emotional Bestimmtes gibt. Das besagt, daß „alles Wahrgenommene, **indem** es wahrgenommen wird, eben damit auch schon als ein mit Stimmungen, Strebungen, Affekten, Vorstellungen Verschmolzenes gegeben ist". Das Wahrgenommene bietet sich selbst, „ohne ... bewußte Tätigkeit rein gegenständlich als beseelt", in qualitätsbestimmter Gestalthaftigkeit dar (vgl. J. Volkelt: „Die Gefühlsgewißheit" S. 45 ff.). Alles Wahrgenommene ist wesensverbunden mit Emotionalität. Denn die wahrgenommene Gegebenheit von Qualitäten, als Ausdruckswerten, ist zugleich eine spontane fühlensbewegte Selbstgegebenheit des wahrnehmenden Ich **in Bezug auf** das Wahrgenommene, gleichviel ob das Ich seiner Fühlensbewegtheit klar bewußt ist oder nicht. Das bedeutet aber, daß die Wahrnehmungsakte engstens verbunden sind mit Fühlensakten. Dadurch erklärt sich auch die Tatsache, daß mit dem Vollzuge von Wahrnehmungen dem Ich das positive oder negative Wertsein eines Etwas, wie auch dessen Wertrelationen zu einem anderen Etwas unmittelbar evident sind, ihm spontan einleuchten.

Es ist von eminenter Bedeutung, daß gerade die Wahrnehmung, die ein im wahrnehmenden Ich wesensmäßig emotional verbundener Akt ist, mithin von hochgradiger subjektiver Mitbestimmtheit, höchste **objektive** Gültigkeit hat. Denn es ist nicht zu bestreiten, daß „die gesamte äußere Gegenstandserkenntnis, auch die streng wissenschaftliche, sich **auf die Wahrnehmung als letzten und absoluten Zeugen verläßt"** (N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis" S. 368). (Weitere Aus-

führungen über die Wahrnehmung als seinslogisch primäres „Ausdruckserlebnis" und in diesem Sinne als ein die Außenwelt mitkonstituierendes Element finden sich im 2. Kapitel.)

Auf Grund des im Fühlen sich vollziehenden unmittelbar evidenten Werteinleuchtens von einem Etwas und der hierdurch bedingten spontanen Stellungnahme des Ich dazu, stellt sich das Fühlen (bezw. das Gefühl) als ursprünglicher **Motivations**-Faktor für alles menschliche Handeln und Verhalten dar. Alfred Adler sagt einmal: „Gefühle sind keine Argumente" — übrigens ein Satz, der seine ganze eigene Theorie in den Wurzeln aufhebt. Nun, im strengen Sinne des Wortes sind sie vielleicht keine „Argumente". Wohl aber sind sie der ursprüngliche und primäre Anlaß, der Antrieb, der Urmotor zu einer j e d e n, scheinbar noch so sachlich gemeinten Argumentation. Denn — was einer f ü h l t, sei es in bejahender oder in verneinender Richtung, das vertritt er auch und f i n d e t dazu auch die nötigen Argumente, und zwar bis hinauf in die höchsten ideellen Geisteshaltungen. Denn Gefühle sind das, was allen Argumenten erst die wahre, wenn auch dem Argumentierenden fast immer verborgene, letzte „Stoßkraft" gibt.

Verlebendigt sich in und mit dem Fühlen eine unmittelbar selbstevidente Werterkenntnis, so ist das E r l e b e n die **Modalität** der im extra- und introvertierten Schauen sich vollziehenden **intuitiven Erkenntnis** von **Sinnzusammenhänglichkeit des personganzheitlichen Ich mit der** in einer jeweils wirkungskräftigen Beziehung präsenten **Außenwelt.**

Wir können das, was sich einzig und allein im Vollzuge des Fühlens und Erlebens als seiend darstellt (z. B. das spontan gefühlte Sich-selbst-Wertsein und damit auch Sinnvollsein des ganzheitlichen Ich in sich selbst oder in einer Beziehung zu etwas, oder auch das Wertsein eines solchen Etwas) —, wir können einen emotionalen Seins**g e h a l t** nicht in irgendeiner Form des Denkens erfassen und begreifen. Und doch haben wir ein spontan einleuchtendes W i s s e n davon. Es ist das Wissen, daß uns intuitiv aus dem oder mit dem Fühlen und Erleben erwächst. Das bedeutet, daß wir zu Werterkenntnissen und zu unserem intuitiven Wissen um Sinnvolles, das in eidetischer

Schau präsent ist, primär über den Selbstvollzug (seitens des Erkennenden) bestimmter, jene Erkenntnisse konstituierender Fühlungen und Akte gelangen. Daraus ist zu entnehmen, daß Fühlen und Erleben ihre eigene Materie haben, auf die das Ich in seinen emotionalen Akten gerichtet ist, und die nur im Vollzuge dieser Akte zur Evidenz gelangt. Und nur dadurch, daß die Seinsform dieser Materie und die auf sie „gerichtete" emotionale Erkenntnis dialektisch, also an die Ratio angegliedert ist, kann sowohl die emotionale Materie als auch die emotionale Erkenntnis zum Gegenstande **denkender** Betrachtung gemacht werden.

Nur über den Selbst- oder Mitvollzug emotionaler Akte leuchtet auch die in ihnen ureigen sich verlebendigende emotionale Materie auf, und das ist wesensmäßig eine **Wertmaterie,** die auch für alles Sinngetragene konstitutiv ist. Auf Grund dieser Zusammenhänge möchten wir auch behaupten, daß das methodische „Verstehen" wesentlich auf dem spezifisch **emotionalen** Erkennen aufruht (bei weitgehendem Miteinschluß der Wahrnehmungsakte und selbstredend der Akte folgernden Denkens). Denn da die Materie des Verstehens Wert- und Sinnphänomene sind, so involviert es in seinem methodischen Sichtverlauf strukturlogisch notwendig auch den (dialektischen) Mitvollzug emotionaler Akte, in denen Werte erst zur Evidenz gelangen.

Stellen sich nun Fühlen und Erleben einerseits als selbständige transrationale Modalitäten der Erkenntnis dar, und sind sie andrerseits auf Grund ihrer dialektischen Seins- und Vollzugsform rational erkennbar, so haben wir zu dem gesamten Bereich des Emotionalen einen zwiefach unterschiedenen Erkenntniszugang: einmal den des **denkenden** Erkennens, das auf Grund der partialen Immanenz der Ratio im Emotionalen möglich ist, und sodann den des primär auf Akten der Wahrnehmung aufruhenden **emotionalen** Erkennens in der Form des Selbstvollzugs (seitens des Erkennenden) der Fühlungen und Akte, in denen das jeweils gemeinte axiologische und sinnzusammenhängliche Sein eines Etwas sich unmittelbar selbstevident darbietet. (Näheres über diese Zusammenhänge findet sich in den Kapiteln II und III.) Daß sich das rationale Erkennen ebenfalls primär auf Akte der Wahrnehmung

stützt, sofern es sich um Gegenstandserkenntnis handelt, ist bekannt. Die nähere Untersuchung dieses Zusammenhanges gehört aber nicht in den Kreis unserer Aufgabe.

D. Einige Vorbemerkungen zum Aufbau der logischen Struktur des emotionalen Ich.

Mit den bisherigen Ausführungen hoffen wir, den vorliegenden Versuch, die logische Struktur des emotionalen Ich nachzuweisen, soweit begründet und gerechtfertigt zu haben, als dies in einer Einführung überhaupt möglich ist. Zum Schluß seien noch einige prinzipielle Aufbaudaten der emotionalen Logik namhaft gemacht.

Verstanden wir unter der Logik des Emotionalen eine in allen individuellen Ichen identisch strukturierte, für unsere Erkenntnis apriorische **Sinnordnung** des emotionalen Seins und Vollzuges, so ergibt sich daraus als primäre Aufgabe, diejenigen emotionalen Faktoren herauszustellen, auf denen das **totale** Erleben, in allen seinen nur möglichen Ausdruckssphänomenen, unabhängig von empirischen individuellen Differenzierungen und zeitlich bedingten Lebens- und Kulturlagen, a priori aufruht. Solche dem emotionalen Sein und seinem Vollzuge material konstitutiv zugrundeliegende Wesensfaktoren nennen wir die **emotionalen Kategorien.**

Die emotionalen Kategorien sind **materiale** Grundlagen, **wesenhafte Aufbauelemente** des emotionalen Seins überhaupt. Sie sind aber zugleich auch die Grundformen, auf denen das spezifisch **emotionale** Erkennen, von dem früher die Rede war, aufruht. Das heißt, sie sind die in der Wesensstruktur des individuellen Ich mitgegebenen seinslogischen Bedingungen aller emotionalen Erkenntnis überhaupt.

Da es sich an dieser Stelle lediglich darum handeln kann, das prinzipielle Schema der logischen Struktur des emotionalen Ich verständlich zu machen, und es aus systematischen Gründen nicht möglich ist, hier auch die logische Ableitung der emotionalen Kategorien zu bringen, so seien nur einige wenige, jedoch prinzipielle Punkte erläutert.

Zunächst: wie unterscheiden sich die emotionalen Ka-

tegorien von den logischen Kategorien, also die Kategorien oder Grundformen des Denkens und der denkenden Erkenntnis von den Kategorien oder Grundformen des Fühlens und der emotionalen Erkenntnis?

In Beantwortung dieser Frage kann nur das für **unseren** Problemzusammenhang Wesentliche hervorgehoben werden. Eine auch nur annähernd erschöpfende Analyse obigen Fragekomplexes gehört daher nicht in den mit vorliegender Arbeit umgrenzten Aufgabenkreis.

Kategorien überhaupt sind wesentlich zu unterscheiden durch die **Region,** der sie zugehören oder auf die sie hinweisen. So sind die logischen **Erkenntnis**kategorien, als Prinzipien oder **formale** Bestimmtheiten der denkenden Verarbeitung des Erkenntnismaterials, der **Region des Bewußtseins** zugehörig, und zwar als eines ein Etwas zum Gegenstande des **Denkens** habenden Bewußtseins. — Hingegen weisen die **Seinskategorien,** „als Bestimmtheiten, Formen oder Gesetze des **Gegenstandes,** als reine Objektprinzipien, die dem Seienden an sich eigentümlich sind" (N. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 250.), auf die **Region des realen Seins** oder der **Gegenstandbestimmtheiten** hin.

Wieweit eine Korrespondenz zwischen den Erkenntniskategorien und den Seinskategorien besteht, welcher Art sie ist und ob letztlich jene auf diesen beruhen, — dies zu untersuchen und zu entscheiden, gehört nicht zu unserer Aufgabe. Für uns ist von wesentlichem Interesse allein die regionale Zugehörigkeit der Kategorien. Es fragt sich daher, welches die Region ist, innerhalb deren die emotionalen Kategorien Gültigkeit haben, und was sie bedeuten.

a) Die emotionalen Kategorien.

Da die emotionalen Kategorien, wie oben gesagt, die material konstitutiven Faktoren des emotionalen Seins sind, alle Emotionalität aber ich-immanent ist, und zwar so, daß ihr Sein nur auf ihrem faktischen Vollzuge durch ein individuelles Ich beruht, so könnte man sie, gleich den logischen Erkenntniskategorien, als Bewußtseinsbestimmtheiten, und die Region, der sie zugehören, als die des Bewußtseins kennzeichnen. Allein, damit wäre noch

nichts geklärt. Zweifelsohne sind die emotionalen Kategorien Bewußtseinsbestimmtheiten; jedoch sind sie nicht, wie die logischen Kategorien, von „objektiver" Gültigkeit, nämlich für die Erkenntnis von Gegenständen möglicher Erfahrung oder für die denkende Verarbeitung möglichen Erkenntnismaterials. Vielmehr sind die emotionalen Kategorien „subjektive" Bewußtseinsbestimmtheiten: sie sind **qualitative Bestimmtheiten des Bewußtseins des Ich von sich selbst** in Relation auf etwas **und von diesem Etwas als** eines **wert**gestaltigen und **wert**bezogenen Etwas. (Daß dieses Etwas ein Wahrgenommenes, Erinnertes, Vorgestelltes oder auch Gedachtes sein kann, ist früher bereits gesagt worden.) Was bedeutet das? Um diese Frage zu beantworten, fassen wir kurz zusammen, was über das Fühlen gesagt worden war. Wir hatten gezeigt, daß alles Fühlen auf wahrnehmenden, vorstellenden usw. Relationen zur Außenwelt aufruht und daß das Ich im Fühlen sich selbst in Bezug auf ein Etwas und ihm dieses Etwas in einer positiv oder negativ wertakzentuierten gestalthaften Bestimmtheit unmittelbar evident gegeben ist. Und wir hatten ferner, auf Grund dieses im Fühlen sich vollziehenden unmittelbaren Werteinleuchtens an oder in etwas, das Fühlen selbst als die Modalität intuitiver Werterkenntnis bezeichnet.

Stellen wir, unter Einbezug aller dieser voraufgegangenen Ausführungen über das Fühlen, nunmehr die Frage nach dem, was es heißt, daß die emotionalen Kategorien qualitative Bestimmtheiten des Bewußtseins des Ich von sich selbst in Relation auf etwas sind, so ergibt sich die Antwort gleichsam von selbst. Die emotionalen Kategorien sind nicht nur „subjektiv"-wesenhafte **Grundformen** der Wert**erkenntnis**, sondern sie sind auch **die konstitutiven Faktoren oder Grundelemente alles Wertfühlens selbst** (Hierzu vgl. 1. Kap.).

Hiernach aber ist es klar, daß die Region, der die emotionalen Kategorien zugehören und auf die sie hinweisen, die **Wertregion** ist. Damit gehören die emotionalen Kategorien zwar wohl, wie auch die logischen Kategorien, zur Region des Bewußtseins — denn Werte und Wertrelationen gibt es nur im Fühlens- und Erlebensvollzuge — jedoch nicht zur Region des Gegenstände der Erkenntnis „konstituierenden" und „habenden" Bewußtseins, sondern

zu der des spontanen **Wertbewußtseins** und der im Fühlen sich vollziehenden **Werterkenntnis.**

Die emotionalen Kategorien sind mithin nicht formallogische Prinzipien, sondern axiologische und im prägnanten Sinne des Wortes materiale Aufbauelemente oder, anders gesagt, die (für unsere Erkenntnis) **apriorische Wertmaterie** alles emotionalen Seins und seiner Dynamik überhaupt. Während sie selbst weder bestimmte Gefühle noch Strebungen, Wollungen oder gar Erlebnisse sind, sind sie doch das, was allen möglichen und faktischen emotionalen Phänomenen als axiologisches Konstituens zugrundeliegt.

Ihrem Wesen nach sind die emotionalen Kategorien **antithetisch.** Während die eine eine axiologisch-apriorische Bejahung ist, ist die andere eine axiologisch-apriorische Verneinung. Sie bedingen sich gegenseitig und zwar so, daß die eine die andere wesensmäßig involviert. Die erste, die bejahende Kategorie, ist die **Kategorie des Höherwollens,** und die zweite, verneinende, die **Kategorie der Negation.** — Die Ableitung und die logische Begründung dieser scheinbar „schiefen" Antithetik der emotionalen Kategorien kann erst im ersten, diesem Problem gewidmeten Kapitel gebracht werden.

Die emotional-dialektischen Kategorien des Höherwollens und der Negation unterbauen, wie gesagt, die gesamte emotionale Dynamik in allen ihren nur möglichen unbewußten, bewußten und ausdrücklich gewußten funktional und aktmäßig gestalthaften Auswirkungen des Fühlens, Strebens, Wollens und Erlebens überhaupt. Ja, wir können auch sagen, sie sind die unbewußten **urphänomenalen emotionalen Antriebe** für alles menschliche Tun, Handeln, Schaffen und Wirken sowohl nach der Seite eines Aufbaues als auch nach der einer Destruktion innerhalb des menschlichen Zusammenlebens und innerhalb des Eigenlebens einer Person. — Und die emotionalen Kategorien involvieren in ihrem Wesen selbst die für alle individuellen Iche gleich gültige und identisch strukturierte Sinnordnung in allem emotionalen Sein und Vollzuge.

Die emotionalen Kategorien sind also absolut konstitutiv für alles Erleben überhaupt. —

Nun verläuft aber das Erleben der einzelnen individuellen Iche auf grundverschiedenen Wertebenen oder, so-

weit man von einer Totalrichtung, in der ein Menschenleben sich verwirklicht und erfüllt, sprechen kann, in grundverschiedenen Wertrichtungen. Die Erlebenstiefe und -Intensität, die größere oder geringere im Fühlen sich dokumentierende Wertaufgeschlossenheit oder Wertblindheit, wie auch jede wertbestimmte Zielrichtung in einem Leben — alles dieses weist darauf hin, daß sich das Erleben der Menschen, je nach den Wertzielrichtungen, in fundamental und wesenhaft verschiedenen Erlebens-Schichten bezw. Erlebens-Sphären vollzieht. Innerhalb dieser grundverschiedenen Erlebenssphären erhalten auch die emotionalen Kategorien ein, im Fühlen sich vollziehendes, verschiedenes Wertgepräge.

Solche in ihrer Wertrichtung wesensverschiedene Sphären des Erlebens herauszuarbeiten und die ihnen immanente eigengesetzliche, emotional-logische Sinnvollzugsordnung evident zu machen, gehört ebenfalls zu der Aufgabe, die mit der Darstellung der logischen Struktur des emotionalen Ich gestellt ist.

b) Die Sphären des Erlebens.

Die Sphären des Erlebens sind keine „Stufen", über die das Ich von einer „niederen" zu einer „höheren" fortschreitet. Sie sind lediglich mögliche wesenhafte **Wertgerichtetheiten** des Ich in seiner Erlebenstotalität sowohl in der Hinwendung auf sich selbst als auch auf die gegebene Umwelt und Außenwelt überhaupt. Die Wertgerichtetheit des Ich innerhalb des Erlebens ist eine **intentionale:** jedes Ich *meint* zielstrebig die Wertrichtung im Leben, in der es sich subjektiv sinnvoll in seinem personalen Ichsein entfalten und erfüllen kann. Durch diese intentionale Wertgerichtetheit des Ich bestimmt sich seine *wesentliche* Erlebenssphäre.

Die Sphären, innerhalb deren ein Ich sich selbst und seine Welt sinnvoll erlebt und ausgestaltet, nenne ich: **die Zuständlichkeit, die Inständlichkeit und die Wertständigkeit.**

Jede dieser Erlebenssphären konstituiert sich je nach dem Erlebens*modus* eines Ich, d. h. je nach der für ein Ich *wesentlichen* Wertblickrichtung. So ist z. B. der

Erlebensmodus des zuständlichen Erlebens der sinnliche Genuß und der gegenständliche, auf dem Wert des „Angenehmen" aufruhende Nutzen. Der Erlebensmodus des inständlichen Erlebens ist der Persönlichkeitswert in seiner höchstdenkbaren in sich selbst verbindlichen Ausgestaltung. Und der Erlebensmodus der Wertständigkeit ist einerseits (bei zuständlicher Erlebensunterbauung) der durch die bestehende soziale Ordnung bedingte Gier-Wille zur Macht und zur Sachleistung um der sozialen Macht willen, andererseits (bei inständlicher Unterbauung) der „reine" Wertwille zur konkreten Gestaltung einer die Persönlichkeit zentral durchwesenden Idee.

Indem für alles Nähere auf die Kapitel III, IV und V verwiesen sei, möchten wir hier nur noch mit Nachdruck hervorheben, daß sich das Erleben eines Ich nicht etwa ausschließlich in einer der genannten Sphären vollzieht; sondern jedes Ich ist sich im Vollzuge seines Erlebens in Dauer und Wechsel bald in zuständlicher, bald in inständlicher oder auch in wertständiger Modalität des Erlebens selbstgegeben. Dennoch aber ist jedes Ich wesentlich in **einer** der genannten Erlebenssphären verwurzelt, wodurch sich auch sein allgemeines Wertniveau bestimmt.

Das gesamte menschliche Erleben verläuft sinngesetzlich geordnet und von der axiologisch-apriorischen Dynamik der emotional-dialektischen Kategorien unterbaut und primär bestimmt in den genannten Sphären, die, im Unterschiede zu den Kategorien — als material absoluten **Aufbaufaktoren** des emotionalen Seins — strukturlogisch grundverschiedene **Erlebensschichten** bezw. materialiter wertdifferent bestimmte und hierdurch sinngesetzlich in sich geordnete **Erlebensrichtungen** sind. —

Dieses kurze Schema des Aufbaus der logischen Struktur des emotionalen Ich möge hier genügen. —

II. Ethik und Metaphysik.

Sind die bisherigen einleitenden Erörterungen der sachlogischen Explikation der im **ersten** Teile des Titels dieser Arbeit enthaltenen Problematik gewidmet worden,

so wenden wir uns nunmehr dem zweiten Teil zu und fragen uns, inwiefern die logische Struktur des emotionalen Ich „als metaphysische Grundlage der Ethik" aufgefaßt werden kann? Oder anders gesagt: was ist unter Ethik und was unter Metaphysik zu verstehen, und in welcher Beziehung stehen diese beiden philosophischen Disziplinen zueinander? Sind sie gegenseitig aufeinander angewiesen oder nur die eine auf die andere? Und in welchem Zusammenhang stehen sie zu der logischen Struktur des emotionalen Ich? Mit der Klarlegung und Beantwortung dieser Fragen hoffen wir in nuce alles gesagt zu haben, was zur methodischen und systematischen Begründung und sachlogischen Rechtfertigung der hier aufgeworfenen Problematik unbedingt erforderlich zu sein schien. —

Schon die Frage, was unter Ethik als wissenschaftlicher Disziplin zu verstehen sei, stellt uns vor eine große Schwierigkeit. Denn sie ist eine von jenen Fragen, auf die es keine eindeutig definitive Antwort gibt, — ein Schicksal, das die Ethik mit der Philosophie überhaupt teilt. Da es den Rahmen vorliegender Arbeit weit übersteigen würde, wollten wir zu allen nur möglichen Auffassungen der Ethik kritisch Stellung nehmen, so müssen wir uns im wesentlichen damit begnügen, eine kurze Darstellung unserer eigenen Auffassung von der Ethik als wissenschaftlicher Disziplin zu geben unter prinzipieller Abgrenzung von anderen Auffassungen.

Am häufigsten wird die Ethik als eine normative Disziplin angesprochen und ihr die Aufgabe zugewiesen, allgemeingültige sittliche Normen oder Sollensgebote, d. h. imperative Vorschriften für das menschliche Handeln aufzustellen und auf Grund dieser eine Antwort zu geben auf die Frage: „Was sollen wir tun"?

Als Repräsentant der krassesten Zuspitzung einer Sollensethik hat Kant in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" schlechtweg behauptet: „In einer praktischen Philosophie ist es uns nicht darum **zu** tun, G r ü n d e anzunehmen von dem, **was geschieht,** sondern G e s e t z e von dem, **was geschehen soll,** ob es gleich niemals geschieht..." (Reclam S. 62). Und hinsichtlich dieses Gesetzes verwahrt sich Kant ausdrücklich gegen die Ableitung der „Realität dieses Prinzips (des Sollens) aus der besonderen Eigenschaft der menschlichen Natur" (S. 60);

denn es sei „nicht nötig, über die Gründe Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder mißfällt....., worauf das Gefühl der Lust oder Unlust beruhe...“ (S. 62); die Philosophie als „praktische“ habe „nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetztes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und inneren Abscheu zu verurteilen“ (S. 61).

Dieser Auffassung der Ethik treten wir entschieden ablehnend gegenüber und bekennen uns zu der Ueberzeugung, daß der Ethik als wissenschaftlicher Disziplin erstens nicht die Aufgabe zufällt, etwas „vorzuschreiben“, d. h. Sollensgesetze aufzustellen, und zweitens — was aus dem obigen hervorgeht — daß sie nicht primär das Handeln des Menschen zum Gegenstande hat. Die wissenschaftliche Ethik hat es mit der **Erkenntnis** des im Fühlen und Erleben zur Evidenz gelangenden **totalen Wertlebens** des Menschen zu tun, und da dieses mit dem **Wesen** des Menschseins konstitutiv zusammenhängt, so ist die Ethik zugleich auch eine Erkenntnis dessen, was der Mensch seinem Wesen nach an sich und in seiner konkret gestalthaften Gemeinschaftsverbundenheit ist und wie er sich in seiner axiologischen Seins- und Wirkensgesetzmäßigkeit im **absoluten,** nicht historisch oder biologisch bedingten Sinn darstellt. Da die Handlung dem **Wesen** des Menschen und seinem **Wertleben** gegenüber ein metaphysisch und seinslogisch späteres Phänomen ist, so ist ihr auch nicht der Platz des primären Objekts ethischer Erkenntnis einzuräumen. Daher stellt sich auch die Bestimmung der Ethik als einer „Wissenschaft vom Werte des menschlichen Handelns“ (Bruno Bauch, in „Phil. im Beginn des 20. Jahrhunderts.“ Festschrift für Kuno Fischer) als unzureichend dar. — Vom gleichen Gesichtspunkt aus kann auch der „Zweck“ der Ethik nicht darin gesehen werden, „die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene **Handlungsweise** der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen“ (Vgl. Schopenhauer: „Grundlage der Moral“ S. 195, Ausg. Frauenstädt 1922), — wiewohl in der letztgenannten Aufgabe ein für die ethische Erkenntnis wesentliches Moment zu erblicken ist.

Die Ethik ist in keinem Sinne eine „Technologie" des auf eine postulierte „allgemeine Wohlfahrt" gehenden Handelns, wobei die Rücksicht auf diese letztere das höchste Wertkriterium für die „sittliche" Güte einer Handlung abgeben soll. Das Sittlichkeitspostulat einer „allgemeinen Wohlfahrt" wie auch jedes reine Sollenspostulat und damit auch die „reine Sollensethik ..... ist Wertblindheit für das Wirkliche" (N. Hartmann, „Ethik" 1926 S. 8.). Denn vor jeder möglichen auf die Allgemeinheit bezogenen Wohlfahrts-Ueberlegung ist ja alles Handeln seinslogisch primär durch das ursprüngliche individuelle Wertfühlen motiviert, das in absoluter Unaufhebbarkeit des Vollzuges der ihm immanenten axiologischen Sinngesetzlichkeit eine jede Handlung in negativer oder positiver Richtung fundamental bestimmt. Mit diesem Sachverhalt ist an die **ethische Erkenntnis** von vornherein die Forderung gestellt, sich „auf die im Fühlen und Vorziehen erfolgende „„Werterfahrung"" zu stützen", ja, mehr noch: die ethische Erkenntnis „setzt die sittliche Einsicht als Evidenz im Fühlen .... bereits voraus" (M. Scheler. Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" S. 338; 1927). Diese „Evidenz im Fühlen" und damit auch die gesamte „Logik" des Erlebens liegt vor aller möglichen Handlung und liegt mithin auch aller Sollensethik zugrunde, da ja jedes Sollen ein ursprünglich im Fühlen sich verlebendigendes Wertsein eines Etwas zur seinslogischen Voraussetzung haben muß, sofern ihm überhaupt eine über die bloße **Verpflichtung durch einen Befehl** hinausgehende Bedeutung beigelegt werden kann, — ein Faktum, das die Sollensethik dadurch zu umgehen sucht, daß sie das Sollen selbst als ein Wertphänomen fundamentaler Ordnung zu bestimmen bemüht ist.

Nach Voraufgegangenem ist es klar, daß der Ethik auch nicht das „besondere" Gebiet der sogenannten „Sittlichkeit" zuzuweisen ist, von der E. Spranger (a. a. O. S. 251) treffend bemerkt, daß sie „überhaupt kein gesondertes Lebensgebiet darstellt, sondern nur eine Form des Lebens, die sich auf **allen** Gebieten geltend machen kann...."; den Nachsatz: „oder nicht geltend machen kann" müssen wir darum ablehnen, weil sich die „Sittlichkeit" in irgendeiner „Form" stets geltend macht, sofern wir nämlich unter „sittlich" nicht die „Form des Sollens"

(S. 258), sondern eine jeweils qualitative Gerichtetheit des Fühlens und mit ihm des Wollens in der Gestalt eines vor sich und (bezw. oder) vor Anderen Wertsein-Wollens verstehen.

Aus der Tatsache, daß unser gesamtes Leben wesensmäßig in Schätzungen und in einem Für-Wert- oder Unwerthalten eines Etwas verläuft, ist in neuerer Zeit die Folgerung gezogen worden, daß Ethik eine „Wertwissenschaft" schlechthin sei. Unter anderen kennzeichnet sie auch Binswanger in diesem Sinne und sagt: soweit die „Wertethik" sich mit der Person befaßt, „betrachtet sie sie selbstverständlich nur unter Wertgesichtspunkten, d. h. sie bewertet die Person oder das seelische Geschehen überhaupt". Das bedeutet, daß die Person unter anderen Werten auch mit als Wert vorkommt! (Vgl. a. a. O. S. 320) Es will uns scheinen, als wäre hiermit der wesenhafte Sachverhalt verdeckt worden. Es ist zwar fraglos, daß mit jeder ethischen Erkenntnis auch irgendeine Art „Bewertung" vorliegt. Deswegen ist es aber noch lange nicht die prinzipielle Aufgabe der Ethik, zu bewerten. Und sie kann auch insofern nicht eine „Wertwissenschaft" schlechthin sein, als diese der Wesensanalyse des Menschen, von dem aus es erst „Werte" gibt (die sich nicht „vor" dem Erlebensvollzuge, sondern allein in und mit diesem als seiend darstellen), logisch nachgesetzt werden muß.

Ist aber die Ethik eine erst mit der Wesens-Analyse des Menschseins gewonnene wissenschaftliche Erkenntnis von dem metaphysischen Sinn und dem totalen Wertleben und konkreten Sich-Auswirken des Menschen in wesenhafter Relation auf eine Welt überhaupt, so kann man sie dahingehend definieren, daß sie eine **Erkenntnislehre ist von der axiologischen Wesenheit des Menschen und der in dieser fundierenden sinn-gesetzlichen Ordnung seines Seins überhaupt, sowohl in der Gestalt des intim-personalen Selbst als auch in der der ausdruckshaft relationalen wertgeschichteten Gemeinschaftsverbundenheit.**

In diesem Sinne ist die Ethik eine Theorie des menschlichen Wert-Seins und Wert-Wirkens in seiner beziehungserfüllten Totalität. Sie umschließt den Menschen in seinem zeitlos identisch strukturierten Fühlen, Wollen, Reflektieren, in seinem metaphysischen Sinn- und Wertsein, wie

auch in den in ihrer **Wesenhaftigkeit** sinnidentischen Auswirkungen und Relationen seines Gesamtseins in und zu einem vorgefundenen gegenständlichen Bereich und einer menschlichen Zusammenordnung. Daher muß der Ethik die Bedeutung einer grundlegenden philosophischen Erkenntnisdisziplin zugesprochen werden. Denn durch sie werden erst diejenigen philosophischen Theorien in ihrem „letzten" Sinngehalt verständlich, bei denen es sich um den Menschen sub specie seiner **sinngebenden** und daher sinnvollen Zusammenhänglichkeit mit allem Geschehen und Sein handelt.

Auf Grund der hier gekennzeichneten Auffassung der Ethik, hat diese, wie schon gesagt, nicht die Aufgabe, Normen und Sollensgebote für das menschliche Handeln und Verhalten aufzustellen und etwas „vorzuschreiben", sondern primär die im Wesen des Menschen gründenden axiologisch apriorischen Seinsbestimmungen herauszuarbeiten bezw. die in und mit dem Vollzuge des Erlebens evident gegebenen wesenhaften und damit zeitunabhängigen Wertgerichtetheiten des Ich, die es in sinngesetzlicher Ordnung vollzieht und konkret verwirklicht, darzustellen. Diese Wertgerichtetheiten sind, in ihrer Unabhängigkeit von der jeweiligen Differenziertheit einzelner Individuen und von bestimmten kulturellen Zeitlagen, die **apriorischen Wesensverbundenheiten** des Ich in sich selbst und mit seinen seinslogisch **möglichen** Auswirkungen in einer vorgefundenen Gegenständlichkeitswelt und menschlichen Gemeinschaft. Die „möglichen" Auswirkungen des Menschen sind hier in betontem Unterschiede zu den **faktischen** Dokumentierungen seines Werterlebens gemeint. Denn diese sind stets mitbedingt durch Wertblickrichtungen einer bestimmten, historisch fixierbaren kulturellen Zeitlage. Hingegen sind die bloß „möglichen" Auswirkungen des menschlichen Erlebens und Wertsichtens überhaupt phänomenale Daten des menschlichen **Wesens** selbst, mithin in ihrer faktischen Gegebenheit prinzipiell unabhängig von einer **bestimmten** historischen Kulturlage und der sie epochal unterbauenden Wertblickrichtung. Das Wesen des Menschen ist als solches unwandelbar. Wandelbar und kulturzeitlich bedingt sind nur die faktischen gestalthaften Auswirkungen seines Seins und Erlebens einerseits, andrerseits unsere Einsicht

in eben diese wesensbedingten, aber erst im Rhythmus kultureller Kontinuität sich erschließenden Seins- und Erlebensauswirkungen des Menschen. Die Tiefe und die Blickweite unserer Einsicht in das Wesen „Mensch" ist stets gebunden an eine bestimmte Kulturlage im weitesten Sinne des Wortes, sodann aber auch an die individuelle Wertbeschaffenheit und Wertblickrichtung des schauend Erkennenden. Danach ist die erkenntnismäßige Einsicht in das menschliche Wesen ein nie vollendbarer Prozeß, der in der Kontinuität individueller und historischer **Bewußtwerdung** verläuft und sich innerhalb dieser stetig „differenziert", vertieft oder verflacht.

Da nun die Ethik zu ihrem unmittelbaren und nur von axiologischer Ebene aus sichtbaren Gegenstande das im Wesen des Menschen bedingte Sein und Wirken hat, das heißt das Zeitlose in ihm, so ist es klar, daß sie zwar hinsichtlich ihrer jeweils zeitgebundenen **erkenntnismäßigen Einsicht** abhängig ist von historischer Erfahrung überhaupt und von einer bestimmten Kulturlage im einzelnen. Hinsichtlich ihres **Gegenstandes** aber ist die Ethik eine von jeder historischen Expertise und gar erst von zeitlich bestimmten Wertschätzungen, von Sitten, Gebräuchen und Rechtsgültigkeiten durchaus unabhängige wissenschaftliche Disziplin. Deswegen ist sie aber nicht etwa eine konstruktiv metaphysische „Geheimlehre" von einem „obersten", „höchsten" Wert oder einem „letzten Endzweck" des Wollens. Dies wäre nichts als eine verabsolutierte Güterlehre und als solche kulturzeitlich gebunden. Vielmehr ist die Ethik, um es noch einmal hervorzuheben, die Lehre von dem essentiellen Wertsein, Wertwollen und dem stets wertgebundenen Sich-Auswirken des totalen Menschen in seiner wesens-bedingten (nicht kulturzeitlich-bedingten) Beziehung zu sich selbst, zu aller Fremdichheit, zur „freien", d. h. ich-unabhängigen Naturwelt und zur ich-gesetzten realen und idealen Kulturwelt.

Es ist evident, daß eine Ethik in diesem Sinne eine philosophische Disziplin ist, die eine in historisch kontinuierlicher Dauer sich stetig vertiefende und erweiternde **axiologische Einsicht,** — die wesentlich auf partial-transrationaler Erkenntnis beruht — in das Wesen des Menschen und seine **totalen** sinnhaften Lebensbezüge zur Voraussetzung hat und sich auf diese stützt. (Es ist übrigens

symptomatisch, daß sich erst die Forschung neuerer Zeit dem Problem des menschlichen Wesens zugewandt hat. Denn der Weg zum M e n s c h e n stand erst offen, nachdem das theozentrische Denken „überwunden" war.)

Um möglichen Mißverständnissen von vornherein entgegenzutreten, sei an dieser Stelle ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Auswirkungen des Erlebens, d. h. die realen und idealen Gestaltungen und Formsetzungen der Iche nur insofern in die Ethik gehören, als sie der wesenhafte Ausdruck oder die gleichsam symbolische Statuierung des sinnhaft-identischen Erlebens sind, das der Mensch in Formen bannt. Sofern sie hingegen nur auf ihre historisch-kulturelle Zeitbedingtheit hin — gleichsam in Losgelöstheit von dem sie schöpferisch setzenden Ich — betrachtet werden und nur der Ausdruck e i n e r bestimmten historischen Epoche sind, gehören sie nicht in den Gegenstandsbereich der ethischen Erkenntnislehre, sondern zu denjenigen Disziplinen, die in der hier gekennzeichneten Ethik gründen und diese mithin voraussetzen, wie z. B. jede allgemeine Wertlehre, die philosophische Soziologie, alle Kulturphilosophie und auch — wenn unmittelbar auf den Menschen angewandt — jede Typenlehre. —

Von der Ethik grenzen sich mögliche **Moralen** ab, deren es viele geben kann und stets gegeben hat, da sie eine praktisch-normative Regelung des jeweils zeitbedingten epochalen menschlichen Zusammenlebens sind und als solche zum erweiterten Gegenstand der Ethik gehören, von dieser abhängig sich aufbauen.

Unter **Moral** verstehen wir: **eine praktische Lehre von den menschlichen Handlungen und ihrer jeweils zeit- und kulturbedingten normativen Regelung durch Sollensgesetze unter dem Gesichtspunkt einer für ein m ö g l i c h e s Zusammenleben der Menschen notwendigen allgemeingültigen Ordnung.**

Alle **Moral** ist **eine heteronome Bindung des Ich vor** einem konkret realen oder (in einer **möglichen** positiven oder negativen Wertbeziehung zu sich selbst) vorgestellten **Anderen,** während sich die **ethische Erkenntnis** des Ich als **eine autonome Bindung vor sich selbst** als intentionalem Wertwesen darstellt, wobei diese Bindung nicht aus „Vernunft" oder aus „Achtung vor dem Gesetz" gewollt und anerkannt wird.

Dieser alle Moral kennzeichnenden Bindung vor einem „anderen" (als Ausdruck des jeweils kulturzeitlich normierten Geltungswillens vor anderen) liegt **das metaphysische Bedürfnis** des Menschen nach **Anlehnung** wesensmäßig zugrunde, das er in irgendeiner Form — als Staat, als Gesetz, als normatives allgemeingültiges Sollen, als Absolutum etwa in der Gestalt eines sogenannten „höchsten Zweckes" und als jede Art von Autorität z. B. primär der eines persönlich gedachten Gottes usw. — setzt und auf das er sich in seinem individuellen Sein als auf ein „höheres" oder gar „höchstes" Sein stützt. Dieses metaphysische Bedürfnis ist die verschwiegene seinslogische **Voraussetzung** aller Moral in ihrem wirklichen Bestande. Hingegen hat die Ethik nichts anderes zur Voraussetzung als den Menschen selbst in seiner gegebenen wesenhaften Seins- und Erlebenstotalität; und während die Moral eine zeitbedingte autoritativ auf das **Handeln** bezogene praktisch technisierte Anwendung des metaphysischen Bedürfnisses des Menschen ist, umfaßt die Ethik axiologisch erkenntnismäßig mit dem Menschen auch sein metaphysisches Anlehnungsbedürfnis, sein stetes unaufhebbares „Hinausweisen" über erkennbar Seiendes und sein unermüdliches Suchen und Fragen nach dem Sinn des Lebens überhaupt.

Aus diesem Sachverhalt ergibt sich aber, daß die Ethik **wesensmäßig** mit Metaphysik verbunden ist. Denn alles Fragen und Suchen nach dem Sinn des Lebens und dem Sinn des Menschseins ist an sich schon ein Verharren in Metaphysik, weil ja das Sinnhafte als lebendiges, den Menschen in steter Kontinuität durchbebendes Erlebnis nicht selbst etwas ist, auf das wir in plumper „Erfahrung" stoßen oder das Erfahrung uns „erschließt", sondern das wir nur in jenen einsamsten Augenblicken erlauschen und erschauen, in denen wir uns in unserem gesamten Sein als Ganzes selbst haben, indem wir unser **augenblickshaftes** tausendfach bedingtes Sosein und Jetztsein gleichsam ausschalten, „einklammern", um uns in unserem **wesenhaften** Selbstsein einzufangen. In Metaphysisches entrückt sind wir in jenem paradoxen Erlebnis, in dem sich uns unser tiefstes Uns-am-nächsten-Sein erst in der Hellhörigkeit des höchsten Schmerzes offenbart, — ein Erlebnis, in dem sich ein Wesensgesetz ausdrückt, nämlich: daß wir uns in unserer selbsthaften Seinsganzheit allein in gegenstandsentrückter „Selbstverneintheit" erleben. Aber auch in den Augen-

blicken unseres leisen Hineinlauschens in die stille Selbstruhe der Dinge, in das ewig-fremde In-sich-Sein der Natur oder gar in die abgründigen Tiefen aller religiösen und letztwesenhaften erotischen Entrücktheit, ja, in allem einsamen intimen Ich- und Duerlebnis — sind wir mitten in der Metaphysik. „Sie ist das Grundgeschehen im und als Dasein selbst." Wir brauchen nicht erst uns in sie zu „versetzen", „wir können uns gar nicht in sie versetzen, weil wir, — sofern wir existieren — schon immer in ihr stehen" (Martin Heidegger: „Was ist Metaphysik?" S. 28).

Ethik — so will es uns erscheinen — postuliert nicht nur wesensnotwendig Metaphysik, sondern involviert sie schlechthin. Dies sei übrigens auch im striktesten Gegensatz zu Max Schelers Position gesagt, der er im Vorwort seiner Ethik (3. Aufl. S. XIV) Ausdruck gibt. Darin stimmen wir Schopenhauer zu, daß „in der Philosophie das ethische Fundament, welches es auch sei, selbst wieder seinen Anhaltspunkt und seine Stütze ... an einer Metaphysik" ... haben muß. Unter positiver Metaphysik aber verstehen wir nicht „eine eigene, auf das Unbedingte (?!) gerichtete ... Haltung" oder eine „Anschauung des Unbedingten in den Symbolen des Bedingten" (Paul Tillich: Die religiöse Lage der Gegenwart, S. 46 ff.), mithin eine spezifisch theologisch-religiöse Metaphysik, die sich allzuleicht dazu bereit findet, eine gegenständliche Welt „hinter" unserer konkret erlebten Gegenständlichkeit setzungsmäßig zu erdichten; auch nicht irgendwelche begrifflichen Spekulationen über ein absolutes Sein, kurzum, keinerlei Art von Begriffs- und religiöser Phantasiedichtung. Metaphysich ist an den Seinsphänomenen allein das, was sich uns innerhalb des **totalen** Erkenntnisvollzuges als etwas Urphänomenales, Unreduzierbares, und nicht weiter Ableitbares darbietet, etwas, das wir in seinem **evidenten** Sosein hinnehmen müssen, ohne es „erklären", wohl aber „verstehen" zu können. Und innerhalb der Sphäre des Erlebens ist metaphysisch dasjenige, das sich dem darauf gerichteten Erkennen nur und allein als Aufgabe oder als Aufgabemäßiges präsentiert und erschließt. In den Bereich der Metaphysik gehört mithin auch alles das, was mit unserer emotionalen Beschaffenheit und Daseinsweise in **keinerlei „kausalem"** Zusammenhang steht und auch nicht „kausal" erklärt werden kann: und das

ist der alle wertschwere Tiefe unserer Ding-, Du- und Selbsterfassung tragende und durchwesende **Sinn.**

Den von dem Wesen des Ichseins, von dem totalen emotionalen Leben unablösbaren metaphysischen Bestand herauszuarbeiten, gehört grundlegend zur Aufgabe der ethischen Erkenntnislehre. Da, gemäß unserer Auffassung, die Grundlage der Ethik die logische Struktur des emotionalen Ich ist, diese aber wesensmäßig Urphänomenales und Sinn-Metaphysisches in sich schließt, so ist auch die Grundlage der ethischen Erkenntnis überhaupt wesentlich eine phänomenologisch metaphysische. Danach besteht ihre Aufgabe darin, die das emotionale Sein formal und material konstituierenden apriorisch-kategorialen und aktmäßigen Faktoren und die apriorischen sphärenmäßigen Erlebensrichtungen, kurz, die totale identisch strukturierte sinngesetzliche Seins- und Vollzugsordnung des Erlebens überhaupt zu verdeutlichen. In ihrem vollen Umfange obliegt es der Ethik, über die logische Struktur des emotionalen Ich hinaus, auch noch die konkreten, ihrem Sinngehalt nach zeitunabhängigen Auswirkungen der Iche in ihrer **wesenhaften** Relation zu einer Welt überhaupt — der „freien" naturhaften und ich-gesetzten Gegenständlichkeit und des fremdichlichen Personbereichs — in ihrer totalen strukturlogisch identischen Sinnordnung aufzuzeigen. —

Hiermit stehen wir am Ende dieser einführenden Erörterungen. Wir haben versucht zu zeigen, daß eine logische Struktur des emotionalen Ich nicht nur möglich ist, sondern daß sie eine seinslogisch notwendige und faktisch auch stets stillschweigend gemachte Voraussetzung ist, sowohl für das Verständnis des menschlichen Seins, als auch für die bloße Möglichkeit, geschweige denn Wirklichkeit, eines geordneten menschlichen Zusammenlebens überhaupt. Wir versuchten ferner den Unterschied zwischen der Ichheit und dem individuellen Ich klarzulegen und stellten fest, daß das emotionale Ich nichts anderes ist als das in „eidetischer Abstraktion" an empirischen Ichen und ihren möglichen und faktischen Erlebnissen gewonnene Wesen des individuellen Ich. Und schließlich wiesen wir auf den wesensmäßigen Zusammenhang von Ethik und Metaphysik hin.

Nunmehr steht uns der Weg offen, um an die konkrete Darstellung der logischen Struktur des emotionalen Ich heranzutreten. Zu diesem Zwecke müssen

wir uns zunächst derjenigen Seinsschicht emotionaler Phänomene zuwenden, welche als die dem bewußten Ichsein seins- und strukturlogisch vorgegebene Schicht anzusprechen ist — nämlich der des **Unbewußten.**

Aufgabe des 1. Kapitels ist es, die Struktur des emotionalen Ich in der Fühlensschicht des Unbewußten nachzuweisen; anders gesagt: den sinngesetzlichen Vollzug des Fühlens in der Seinsschicht des Unbewußten herauszuarbeiten, d. h. die material-**apriorischen Faktoren** aller Emotionalität überhaupt aufzudecken und klarzulegen. Während es sich also im 1. Kapitel lediglich um die Herauskristallisierung der alle emotionale Dynamik überhaupt material apriorisch konstituierenden axiologischen Seinsfaktoren handelt, soll im 2. Kapitel die auf der metaphysischen Grundlage dieser axiologisch-apriorischen Faktoren sich vollziehende emotionale Orientierung des Ich in einer Welt überhaupt innerhalb der drei mächtigen Aktgestalten des **Widerstandserlebnisses,** des **Ausdruckserlebnisses** und des **Fremd-Ich-Erlebnisses** zur Darstellung gelangen. Im 3., 4 und 5. Kapitel wird versucht, die Ordnung des intentionalen Sinnvollzuges des Erlebens in den wesensgesetzlich wertrichtungs-verschiedenen Erlebenssphären der **Zuständlichkeit,** der **Inständlichkeit** und der **Wertständigkeit** zur Evidenz zu bringen, innerhalb deren auch die (alles Erleben überhaupt material-apriorisch unterbauenden) Kategorien des Höherwollens und der Negation ein axiologisch total verschiedenes Gepräge erhalten — je nach der wesensmäßigen Wertrichtung der jeweils im aktmäßigen Vollzuge sinnhaft „gemeinten" Erlebenssphäre.

Zum Schluß sei noch einmal ausdrücklich betont, daß es sich in der vorliegenden Arbeit **nicht** um erfahrungspsychologische **Entstehungsbedingungen** des Erlebens handelt, sondern schlechthin um die in allen Ichen identisch strukturierte apriorische sinngesetzliche Ordnung des emotionalen Seins überhaupt.

Erstes Kapitel

Struktur des emotional Unbewußten

„Doch ist es jedem eingeboren, daß sein Gefühl hinauf und vorwärts dringt."

Goethe.

Methodologische und sachlogische Vorbemerkungen.

Die Frage nach dem Wesen des Menschen, nach dem Was seines Seins, nach seinem Sinn und seiner Stellung im Kosmos, ist von jeher eine zentrale Frage des menschlichen Geistes gewesen, wenn sie auch zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Gewandungen aufgetreten ist. Denn auch im Zeitalter theozentrischen Denkens bog doch der Mensch die Frage nach der Gottheit letztlich auf sich selbst und sein Dasein zurück. Unter allen innerhalb der geistesgeschichtlichen Epochen sich abwandelnden Anschauungen und Ideen vom Menschen lebte aber eine Idee, die, eine recht eigentliche „Erfindung" der alten Griechen, das abendländische Geistesleben beherrscht und richtunggebend bestimmt hat. Es ist dies die Idee vom Menschen als „homo sapiens": der Mensch ist das vernünftige, durch die denkende Vernunft bestimmte Wesen.

Diese seit Jahrhunderten zur Tradition europäischen Denkens gewordene Anschauung vom Menschen, die ihre Höchstblüte im Zeitalter der „Aufklärung" erlebte, erfuhr in den letzten Jahrzehnten eine ernsthafte Erschütterung. Dazu trugen in erster Linie die Forschungen der modernen Biologie bei und die zum großen Teil auf diese gestützte naturwissenschaftlich orientierte Psychologie, wie auch die philosophische Anthropologie. Der denkende „Geist" trat unter die Anklage, der „Verfälscher" des Lebens zu sein. Und zum konstitutiven Primat im Aufbau des menschlichen Lebens wurde das „Triebleben" erhoben. Nicht mehr war es die „List der Vernunft", mit der diese die sogen. „Triebe" und „Instinkte" des Menschen in ihren Dienst zwang und sich zunutze machte, sondern umgekehrt, die „Triebe" überlisteten die Vernunft und bedienten sich ihrer als eines Werkzeuges zur Erreichung ihrer immanenten, will sagen vitalen Ziele. Ja, der Geist ward als

„Krankheit" am Leben und der ihm verfallene Mensch als eine todwunde species, als „déserteur" des Lebens angesehen, der seine geistigen Schöpfungen nur einer krampfhaften „Triebverdrängung" bezw. künstlichen „Sublimierung" des Trieblebens verdankte.

Durch diese und ähnliche Theorien wurde der Mensch seiner fiktiven „Gottähnlichkeit" entkleidet und als ein **zentral** durch „Naturtriebe" bestimmtes Wesen hingestellt. Er war nichts anderes als **eine** species naturalis **neben** möglichen anderen.

So lehrreich auch die Forschungsergebnisse der Biologie, der Psychologie und der Psychoanalyse — im Gewande, das S. Freud ihr gab — durch ihren nachdrücklichen Hinweis auf die eminente Bedeutung des sogen. „Trieblebens" für den Wesensaufbau des Menschen sind, so drängt sich doch in diesem Zusammenhang eine prinzipielle Frage auf, nämlich: ob der Mensch in seiner spezifisch menschlichen Essenz auf biologischer Forschungsebene überhaupt gesichtet werden kann? Es ist ja kein Zufall, daß zufolge der auf die Naturwissenschaften sich stützenden psychologischen und anthropologischen Disziplinen, innerhalb deren der Mensch gleichsam nur „von unten", lediglich als „Triebwesen" gesehen wird, eine species Mensch überhaupt geleugnet wird. Und diese Leugnung besteht konsequentermaßen zu Recht, da ja der Mensch erst „entmenschlicht" zum Objekt der naturwissenschaftlichen Betrachtung werden kann. Denn, was ihn erst zum **Menschen** macht — nämlich sein „seelisch"-geistiges Sein, durch das allein er aus dem Bereich der bloßen Naturwesen spitzenhaft herausragt, und außerhalb dessen er als „Mensch" gar nicht existiert — das entzieht sich wesensmäßig jeder naturwissenschaftlichen Ergründung. „Seelische" und geistige Phänomene lassen sich weder experimentell „messen" und „abwägen", noch auch können sie induktiv „bewiesen" oder irgendwie kausal „erklärt" werden; sie lassen sich überhaupt nicht aus dem Trieb-leben ableiten, wiewohl sie auf ihm wesentlich aufruhen. Daher können sie aber auch von vornherein nicht in den ihnen wesensfremden Gegenstandsbereich naturwissenschaftlicher Betrachtung einbezogen und in ihm gesichtet werden. Sie erschließen sich vielmehr nur dem wertakzentuierten, werteinsichtigen „Verstehen", d. h. einer solchen Betrach-

tungsweise, die durch die wertregionale Bestimmtheit ihres Gegenstandes selbst zentral mitbedingt ist, wenn sie auch nicht ausschließlich in dieser gründet. Diese methodische Betrachtungsweise aber, die mit dem Gegenstandstypus „Mensch" in einem **wesensmäßigen** Zusammenhang steht (wenngleich sie nicht aus diesem allein ableitbar ist), ist die **axiologische.** Nur auf der methodischen Ebene der axiologischen Betrachtung finden wir überhaupt den Menschen mitsamt seinem „Triebleben", und nur in der Perspektive einer axiologischen Sicht können wir ihn in seinem spezifisch menschlichen Sein und Wirken verstehen. Wollen wir daher überhaupt etwas über das Wesen des Menschen aussagen, so können wir dies allein auf der methodischen Ebene einer axiologischen Betrachtung.

Diese Erwägungen nun stellen uns unmittelbar auf das Forum methodologischer Problematik. Und es wäre daher an dieser Stelle, zur vollinhaltlichen Aufhellung und begrifflichen Explikation der axiologischen Betrachtungsweise, eine methodische Analyse erforderlich, die sie nach den für eine Methode maßgeblich in Frage kommenden Charakteristika aufzuzeigen hätte. Da aber eine solche Analyse, die nichts Geringeres als eine prinzipielle Erörterung über den allgemeinen Satz der Korrespondenz zwischen Gegenstandstypus und Methodentypus beanspruchen würde, nur in einer methodologischen Monographie geleistet und mithin hier nicht gegeben werden kann, ohne den Rahmen dieser einleitenden Vorbemerkungen zu sprengen, so müssen wir uns mit einem kurzen Hinweis auf den prinzipiellen Gegenstandsbereich und auf die durch diesen mitbestimmte methodische Aufgabe der axiologischen Betrachtungsweise begnügen.

Der gegenständliche Bereich einer axiologischen Betrachtung stellt sich prinzipiell in zwei verschiedenen Zonen des menschlichen Lebens dar. Das ist einmal die Zone des **introvertierten** menschlichen Seins: das emotionale Leben überhaupt in seinem wertgebundenen und sinnvollen Ablauf und Zusammenhang in sich und in seinen Auswirkungen im Tun, Handeln, Verhalten, kurz, im lebendigen konkreten Zusammenleben der Menschen. Und das ist zweitens die **extravertierte** Zone des menschlichen Seins: die objektivierten Formen und gestalthaft fixierten Gebilde des menschlichen Zusammenlebens und Schaffens.

Da der hier gekennzeichnete, wesensmäßig durch Wertrelationen bestimmte Gegenstand nur wiederum in einer wertakzentuierten Anschauungsweise evident werden kann, so differenziert sich auf Grund dieses zentralen Zusammenhanges zwischen Gegenstand und Betrachtungsweise von vornherein auch die methodische Aufgabe, die einer axiologischen Betrachtung zufällt. Diese Aufgabe besteht darin, die wertgebundene Zusammenhänglichkeit alles „seelischen" und geistigen Seins durch „verstehende", d. h. sinnperspektivisch deutende Fixierung zu anschaulicher Evidenz zu bringen. In Anbetracht der oben erwähnten zwei verschiedenen Lebenszonen, handelt es sich für eine axiologische Betrachtung **entweder** um die Veranschaulichung „seelischer" und geistiger Phänomene in ihrem ich-immanenten sinngeordneten (nicht kausalen) Seinsvollzuge und ihrer wesensmäßigen Relation zu einer Umwelt und Welt überhaupt. **Oder** es handelt sich um die sinnvolle Veranschaulichung des „seelisch"-geistigen Bedeutungsgehaltes in den gegenständlich gleichsam verselbständigten (ich-transzendenten) konkreten Erlebensobjektivationen der Menschen, d. h. in den sogen. Kulturgebilden. Für die vorliegende Arbeit kommt allein der ersterwähnte Zusammenhang in Betracht.

Ist nun dasjenige, was eine axiologische Betrachtung sachlich und methodisch zu leisten hat, wesentlich durch ihren Gegenstand selbst mitbedingt, so ist auch durch diesen dasjenige mitbestimmt, was sie nicht zu leisten hat, d. h., was weder zu ihren Befugnissen noch zu ihren Obliegenheiten gehört. Was die ersten anbelangt, so steht es ihr nicht zu, in willkürlichen (subjektiven) Beurteilungen über den möglichen Wert oder Unwert des menschlichen Seins und Tuns irgendwelche Entscheidungen zu treffen und für derlei Entscheidungen, den Anspruch auf objektive Gültigkeit zu erheben, noch auch überhaupt Werturteile zu fällen, wiewohl sich Werturteile kaum jemals völlig vermeiden lassen und unausgesprochen hie und da mitanklingen mögen. Auf der anderen Seite — und das ist von methodischem Gesichtspunkt aus von grundlegender Bedeutung — obliegt es einer axiologischen Betrachtung nicht, „Thesen" im Sinne eines deduktiven Begriffs- und Satzgefüges vom Charakter einer axiomatischen Disziplin, wie etwa

der Mathematik, zu „beweisen"; auch ist es ihr wesensfremd, auf empirisch induktivem Wege das Bestehen von „Sachverhalten" erweislich zu machen. Vielmehr handelt es sich in einer axiologischen Betrachtungsweise allein um die **Veranschaulichung** jeweils gemeinter Wert- und Sinnzusammenhänge. Danach kann aber auch die „Beweiskraft" einer axiologischen Darstellung nur in der Klarheit der Veranschaulichung liegen. Denn jede klare Anschauung hat **Selbstevidenz.** Die „Evidenz der Anschauung" aber beruht darauf, daß uns ein angeschauter „Gegenstand" in seinem vollen „Sosein" selbst einleuchtet; dieses Einleuchten ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, daß sich das „volle Anschauungsphänomen eines Gegenstandes" und „unser voller Gedankensinn von ihm" gegenseitig decken. Liegt diese Deckung vor, so ist eine Anschauung klar und das in ihr „Gegebene" evident; das heißt evident ist das „Wissen" vom Einleuchten des soseienden Gegenstandes. Wird mithin in einer Darstellung ein gegenständlich Gemeintes zu klarer Anschauung gebracht, so, daß es selbst einleuchtet, für unser Wissen also evident ist, so liegt in dieser Evidenz auch das Kriterium für die „Richtigkeit" der Darstellung. Denn eine axiologische Richtigkeit kann weder auf dem Wege logischer Deduktion noch empirischer Induktion „bewiesen" werden. Die auf der anschaulichen Klarheit eines Gegenstandes beruhende Evidenz unseres Wissens von seinem Einleuchten besteht aber nicht etwa nur in Akten **sinnlicher** „äußerer" Wahrnehmung, sondern auch, wie bei „seelischen" und geistigen Phänomenen, in Akten des „inneren" Schauens, und das ist die wertakzentuierte verstehende Einsicht. Das „Verstehen" aber, das eine „Deutung geistiger Erscheinungen durch Zurückführung auf sinnvolle Verknüpfungen, d. h. Wertrelationen" ist, mithin eine axiologische Betrachtungsweise, hat seinerseits wieder zur Voraussetzung den Mitvollzug von Akten des Wertfühlens, das alle „seelischen" Phänomene gleichsam konstituiert und die geistigen Phänomene material primär unterbaut. (Hierzu vgl. K. Jaspers: „Psychologie der Anschauungen"; M. Scheler: „Idole der Selbsterkenntnis" im 2. Bd. von „Umsturz der Werte", ferner „Die Wissensformen und die Gesellschaft", Abschnitt „Erkenntnis und Arbeit" und „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik";

J. Volkelt: „Gewißheit und Wahrheit" und Ed. Spranger: „Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften ...".)

Diesen kurzen methodologischen Vorbemerkungen möchten wir an dieser Stelle noch einige Angaben sachlogischer Natur hinzufügen, die zur Verdeutlichung der mit dem vorliegenden ersten Kapitel gestellten Aufgabe beitragen mögen. —

Bestehen Zweifel, ob der Mensch nur in einer Betrachtung „von oben" — als Geistwesen, oder nur in einer Betrachtung „von unten" — als Triebwesen in seinem Wesen selbst zu erfassen sei, so ist daran kein Zweifel möglich: daß der Mensch, wo immer er uns entgegentritt, — sei es im Leben oder in der Geschichte — uns als ein wert- und sinngebendes und als ein wert- und sinnzerstörendes Wesen begegnet. Sein Dasein als Mensch verläuft in der Kontinuität zahlloser Werthaltungen, Wertbejahungen und Wertverneinungen. Und diese stete Wertorientierung ist ihm in und mit dem Fühlen bezw. dessen Vollzuge selbstevident „gegeben".

Schauen wir in uns selbst, so werden wir gewahr, daß wir stets, in jedem Augenblick unseres Lebens, von irgendeiner Fühlensgestalt bewegt werden. Um ihrer inne zu werden, brauchen wir uns nicht erst ausdrücklich auf sie zu besinnen; sie erfüllt uns ohne unser Zutun, wir erleben sie ohne eine gewußt-gewollte Ich-Zuwendung; sie ist einfach da, ergreift spontan von uns Besitz und bestimmt ursprünglich, wenn auch uns selbst meist unbewußt, die positive oder negative Wertrichtung unseres bewußten Wollens, Handelns, Tuns, kurz, unser ganzes Verhalten zur Umwelt und zu uns selbst.

Die Tatsache, daß unser Leben im Einzelnen und im Ganzen primär und fundamental durch das im Fühlen „Gegebene" bestimmt wird, legt den Gedanken nahe, daß sich in uns in und mit dem Fühlensvollzuge eine besondere **Fühlensmaterie** verlebendigt, der eine absolut ursprüngliche und unbewußte Antriebskraft immanent ist. Ja, mehr noch. Da nämlich Gefühle ihrem materialen Wesen nach qualitätsbestimmte Antwortreaktionen auf etwas und sinnvolle subjektiv wertgebende und wertnehmende Stellungnahmen des Menschen zu etwas und zu sich selbst sind, mithin im erlebensmäßigen Vollzuge der Gefühle offenbar eine eigene sinnvolle Zusammenhäng-

lichkeit lebendig ist, so drängt sich notwendig der Gedanke auf, daß diese soeben erwähnte besondere Fühlensmaterie auch eine bestimmte **Ordnung** ihres (fühlensmäßigen) Vollzuges involviert. Und zwar so, daß die Materie selbst des Fühlens diese Ordnung bedingt: d. h. die Ordnung des Fühlensvollzuges ist der Fühlensmaterie wesensimmanent; sie existiert allein innerhalb der Dynamik selbst des Fühlens und seiner konkreten Gehalte, die stets Wertrelationen des ganzen Menschen zu etwas darstellen. Da aber das Fühlen in seiner Wertgebundenheit ein das Wesen des Menschen mitkonstituierendes Moment ist, so kann auch die der Fühlensmaterie immanente Ordnung ihres Vollzuges nicht anders als allein in eidetischer Schau auf das sinnverbundene **Wesensganze** der menschlichen Person gesichtet und in einer axiologischen Betrachtung der **Personganzheit** veranschaulicht und verständlich gemacht werden. Damit ist aber implicite auch gesagt, daß diese hier gemeinte, vorerst nur postulierte, dem Fühlensvollzuge immanente Ordnung nicht kausal „erklärt" und induktiv „bewiesen" werden kann. Denn es handelt sich hier ausschließlich um die immanente Sinn-Verbundenheit des Erlebens. Der Mensch erlebt seine Gefühle in einer ihm selbst unmittelbar evidenten sinnvollen Geordnetheit, nicht aber in einem chaotischen Durcheinander. Diese immanente Ordnung des Gefühlslebens wird mithin nicht nachträglich vom menschlichen betrachtenden Verstande herangetragen, sondern die Materie selbst des Fühlens involviert eine bestimmte Geordnetheit ihres Vollzuges. Die eine ist nicht ohne die andere.

Diese Ordnung nun ist nichts anderes als die bereits erwähnte und besprochene Sinnordnung, in der sich die Fühlensmaterie vollzieht und in der sie zu gestalthafter Evidenz gelangt. Sie ist das, was wir unter der materialen **Logik des Fühlens** bezw. unter der **Logik des emotionalen Lebens überhaupt** verstanden.

Wenn nun hier die Aufgabe gestellt ist, die Logik des Emotionalen evident zu machen, so ist eben damit auch schon die stillschweigende Voraussetzung gemacht, daß es sie überhaupt gibt. Diese systematisch notwendige Voraussetzung kann nur nachträglich gerechtfertigt werden, indem das mit ihr Gemeinte zu klarer Veranschaulichung gelangt.

Verhält es sich nun wirklich so, daß der Urantrieb zu allem unserem Wollen, Tun, Handeln im Fühlen liegt, alles Fühlen aber ein kontinuierlicher Vollzug von wertbejahenden, billigenden und wertverneinenden, mißbilligenden Akten ist, so erscheint es geboten, — will man die Logik des Emotionalen evident machen — primär „über die Gründe eine Untersuchung anzustellen, warum etwas gefällt oder mißfällt", — eine Forderung, die Kant mit eben diesen Worten in einem negativ gemeinten Zusammenhang glaubte ablehnen zu dürfen und zu müssen („Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" Recl. S. 62). Eine solche Untersuchung aber würde nichts Geringeres bedeuten als die Herausstellung derjenigen emotionalen Faktoren, die, nicht weiter ableitbar, als **emotionale Urphänomene** angesehen werden müssen. Anders gesagt: um die Logik des Fühlens evident zu machen, muß gezeigt werden, daß und wie unser gesamtes Leben in allen seinen Auswirkungsgestalten primär und fundamental auf nicht weiter reduzierbaren **apriorischen Wertfaktoren** oder auf einer und derselben **apriorischen Wertmaterie** aufruht. Apriorische Wertphänomene aber sind solche Phänomene, die die konstitutive Materie in allen konkreten, erlebensmäßig differenzierten Gefühls- und Willensgestalten bilden und mithin nur in und mit dem Vollzuge emotionaler Daten seiend sind.

Um diese apriorische Wertmaterie des Fühlens einsichtig zu machen, müssen wir den Menschen in derjenigen strukturlogischen Seinsschicht aufsuchen, die sich gleichsam als metaphysisch gegebener, d. h. nur sinnzusammenhänglich sichtbarer Schnittpunkt und doch auch als Einheitspunkt zweier Lebensbewegungen darbietet, nämlich der kosmischen bewußtseinsfreien **Lebens**dynamik und der an individuelles Bewußtsein gebundenen **Sinn**dynamik. Das ist: **die Lebensschicht des Unbewußten.**

I. Die anonyme Fühlensdrangsal —: das Es.

Allem, was Leben ist und Leben hat, ist eines gemeinsam: die autogenetische Dynamik einer Spannung. Spannung ist ein drängendes „Gerichtetsein" auf das, was sie selbst aufhebt. Daher trägt alle Spannung die Wesens-

bedingungen ihres Gegensatzes in sich: die Entspannung. Leben ist, wo Spannung ist. Und Leben ist nicht, wo Spannung aufhört. Entspannung ist Aufhebung der Spannung und damit Aufhebung eines Lebendigen. Ist Tod der Spannung. Tod aber ist die Negation des Lebens.

Dies ist die urgegebene Dialektik alles Lebens, als die und in der sich dieses dem Menschensinn darstellt. Mit dem Augenblick, da Leben seiend wird, ist es wesensmäßig zugleich auch das Sein seiner eigenen Negation. Damit Leben sei, muß ein Gegensatz sein, in den es umschlägt. Leben ist die offene Möglichkeit eines Dieses, das an der Wirklichkeit eines Anderen, das mit jenem erst seiend wird, sich selbst als Dieses aufhebt. Es „zeugt" sich ewig selbst und hebt sich seiend wieder auf. Wie alle determinierte Setzung eines Etwas in ihren eigenen Seinsbedingungen diejenigen seiner Aufhebung wesensnotwendig in sich trägt, so ist jedes Dies-Seiende — und das ist alles Lebendige — der Pfeil nach dem hin, was es nicht ist.

In diese metaphysisch dialektische Spannungsdynamik alles Lebens findet sich das **menschliche Individuum** hineingestellt — selbst ein lebendiges Spannungszentrum antithetisch sich entfaltender Kräfte. Es ist verwurzelt im kosmischen Drang des treibenden Getriebenseins, das in steter Selbstvernichtung sich selbst „erzeugt" und sich in seinem Sein stets selbst überholt in zahllosen Metamorphosen eigener Setzung und Aufhebung. Als dieses einzelhafte Spannungszentrum im Wirbel des kosmischen Treibens und Drängens ist der Mensch — ein **Lebensgegebenes**: dunkel, unbegreifbar vom Leben ins Leben geworfen.

Mit seiner Lebensgegebenheit aber ist der Mensch zugleich auch etwas, das als ein Anderes dem Leben gegenübersteht, das über dem „Nur-Leben" steht, aus dem und in dem es seiend ist. Denn in und mit dem Menschen erhält das Leben einen Sinn. Er ist das **Sinngebende.** In ihm fängt sich das Leben und hat in ihm die lebendige bewußt sinngebende Form seines eigenen dialektischen Seins; während alle Lebe**wesen** unterhalb des Menschen kein Bewußtsein **von** Sinn haben und daher auch nicht bewußt sinngebend sein können, wiewohl ihr Verhalten sinn**voll** ist, weil und sofern es zweckdeterminiert erscheint. Selbst sinnfrei, treibt das „Leben" aus sich — allein im Menschen — seine eigene Antithese des **sinnbewußten** Seins

hervor. Daher ist das Dasein des Menschen eine lebend sich entfaltende Synthese urgegebener Antithesen: der **bewußtseinsfremden,** spannungsgeladenen **Lebensdynamik** und der **bewußten,** punkthaft ichzentrierten **Sinndynamik.** Er ist das im Kosmos einzelhafte Lebenszentrum, aus dem dem „Leben" Sinnbewußtsein seiner selbst erwächst. Als metaphysisch-ontische Synthese zweier heteronomer Seins- und Werdeordnungen trägt der Mensch urgegeben in seinem Wesen den spannungsschweren Widerstreit von **blindem Lebensdrang** und **bewußtem Sinnwollen.** So steht sein Leben von Urbeginn in einer dialektischen Antithese.

Urverwoben in den spannungsgeladenen Lebensrhythmus dumpfer Getriebenheit alles Organischen zu immanenten Werdezielen, die im Gewordenen sich selbst stetig überholen und zeitlos neu erzeugen, trägt der Mensch den dialektischen Rhythmus dumpfer Lebensdrangsal in sich in der Gestalt fühlbarer Getriebenheit zu etwas hin und von etwas weg. Im F ü h l e n hat er sich selbst in seiner dunklen Drangsal unbewußt zueigen. Er f ü h l t sich zu etwas, nur **i m** Fühlen selbst evident Zielbestimmtem, das ihm nicht bewußt ist, urkräftig hingetrieben. Und dieses im Fühlen sich verlebendigende unbewußte Drängen „zu hin" ist zugleich auch urelementares unbewußtes Drängen „hin weg" von dem, was die ungewußte Zielerreichung der Drangsal „zu hin" hemmt. Ja, die Drangsal des Zu-hin wird erst fühlbar lebendig durch die zeitlich (wenn auch nicht logisch) vorgefühlte Gedrängtheit der Hinweg-Bewegung. Was drängt aber den Menschen? Und wozu treibt es ihn? Ihn treibt eine von ihm selbst dunkel als „fremd" empfundene Macht zu einem ihm unbewußten Ziel. Nicht e r will bewußt ein bestimmtes Etwas, sondern **e s** will in ihm; e s treibt ihn urgewaltig zu etwas hin und von etwas weg; e s hemmt ihn, dies zu tun und drängt ihn, jenes zu lassen. Eine anonyme, vom Menschen selbst im hellen Ich-Bewußtsein als fremd, als „dämonisch" d. h. als über- oder außermenschlich empfundene Macht peitscht ihn ins Leben und in den Tod, drängt zu Aufbau oder Zerstörung, entflammt Wunsch und Sehnsucht, reißt ihn spontan ohne sein Dafür- oder Dawiderkönnen in Liebe und Gebet, in Haß und Neid, in Fluch und stillste Dankbarkeit. — Man könnte vielleicht geneigt sein, diese hier gekennzeichnete Drangsal mit dem gleichzusetzen, was wir

uns unter dem sogenannten „tierischen Instinkt" vorstellen. Allein, wenn auch etwas Analoges dazu vorliegen mag, so ist das hier Gemeinte nicht einfach in den Terminus des „tierischen Instinktes" zu übersetzen. Denn dieser ist doch wohl so etwas wie ein spontan funktionierendes „Sicherungsorgan" für Lebenserhaltung überhaupt, für Ernährung und Fortpflanzung. Der „tierische Instinkt" ist also auf Lebenskonkreta gerichtet. Wenn auch der Drang zur Sicherung dieser Lebenskonkreta im Menschen ebenfalls vorhanden ist, so ist doch dieser bereits spezifizierte, auf konkrete Ziele hinsteuernde Drang hier nicht gemeint. Es handelt sich zunächst nur um die anonyme Getriebenheit als solche und um ihre **unmittelbare Bewußtseinsgegebenheit im Fühlen** bezw. in einer bestimmten Fühlensgestalt.

Aus seinen eigenen vitalen Daseinstiefen erwächst dem Menschen eine treibende anonyme Macht, deren letztes Was und Woher er nicht kennt. Im Fühlen ist nur das qualitätsintensive Wie gegeben. Und dieses Wie, als einer bestimmten emotionalen Gestalt, ist er unmittelbar fühlend inne. Mit dem Fühlensvollzug ist er sich in seinem von etwas bewegten Selbst evident gegeben. Aber das „innerste" Was der gestalthaften Verlebendigung und Fixierung seines Fühlensdranges ist ihm unbewußt. Er fühlt sich bewegt und getragen von anonymen Kräften, die zu einem im Fühlen selbst unbewußt sich verlebendigenden Ziel hindrängen. Nicht sein bewußter Personwille bestimmt ihn urphänomenal, sondern ein von diesem unabhängiger, scheinbar autonomer Es-Wille. Ein anonymes unbewußtes Es ist der ursprüngliche und primäre Motor seines Lebens, und zwar nicht nur des emotionalen, des „seelischen", sondern auch des geistigen, da dieses in seinem Aufbau und in seiner Richtung wesenhaft vom emotionalen Leben gespeist wird. Farbe, Rhythmus und Intensität der geistigen Lebensgestalt eines Menschen gründen in Farbe, Rhythmus und Intensität seiner Emotionalität.

Da nun **das Es** offenbar **eine anonyme, dem Fühlen dranghaft immanente unbewußte Zielstrebigkeit des individuellen Ich** ist, so kann diese Es-Dynamik ihren strukturlogischen Vollzugsort nur in der Seinsschicht des Menschen haben, die man als die des Unbewußten zu

bezeichnen pflegt. Die strukturlogische Schicht des Unbewußten können wir auch als **Es-Schicht** namhaft machen; in ihr vollziehen sich die unbewußten emotionalen Daten. Da dieses Unbewußte das Es ist, so handelt es sich im folgenden darum, den materialen Gehalt des Es, das Was und das Wie seiner (emotional-logisch) geordneten Vollzugsdynamik einsichtig und verständlich zu machen. Dies aber ist nur möglich, indem man die im Wesen des individuellen Ichseins „mitgegebenen" Urtendenzen herausstellt, und zwar auf dem Wege eidetischer Schau des konkreten Verhaltens der individuellen Iche zu sich selbst und zueinander. Bevor wir jedoch an diese Aufgabe herantreten, erscheint es, um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, an dieser Stelle geboten, noch einige Bemerkungen allgemeiner Natur hinzuzufügen über die **strukturlogische Bedeutung** der Es-Schicht und der Es-Dynamik innerhalb des totalen Gefüges des emotionalen Ich, wie auch über die **erlebenslogische Bedeutung** des Es für das menschliche Leben überhaupt[1]). —

Die **Es-Schicht** stellt sich uns strukturlogisch bei sinnzusammenhänglicher Perspektivierung alles Lebendigen überhaupt als der urgegebene **Verbindungsort** von Kosmos und Mensch dar. Sie ist der **metaphysische Ort,** d. h. der weder räumlich, noch zeitlich, sondern nur in sinnzusammenhänglicher Deutung bestimmbare Ort, an dem sich die zu immanenten Werdezielen treibenden bewußtseinsfremden anonymen „Lebenskräfte", die alles Organische durchwalten, gleichsam im bewußtseinsfähigen Menschen „umsetzen" und in ihm in der Gestalt unbewußt zielgetriebener Fühlensdrangsal wirksam sind. Der Mensch wird ihrer unmittelbar inne als einer ihn spontan ergreifenden unbewußt zielstrebigen Getriebenheit; er fühlt sich bedrängt und zu etwas hingedrängt, aber er weiß nicht, was es ist, das ihn drängt und treibt.

Stellt sich die Es-Schicht als metaphysischer Verbindungsort zwischen Kosmos und Mensch dar, so ist sie auch gleichsam die metaphysische **„Einbruchsstelle"** der bewußtseinsfremden kosmischen „Triebkräfte" oder der anonymen

---

1) Was den Terminus E s anbetrifft, so haben wir die erste Anregung zu der hier vertretenen Auffassung vom Unbwußten nicht bei S. Freud, (vgl. "Jenseits des Lustprinzips",)sondern bei Nietzsche gefunden; hierzu vgl. insb. "Jenseits von Gut und Böse", 1. Hptst., 17 ff.

„Lebensdrangsal" in das durch sein Ich-Bewußtsein spitzenhaft im Kosmos isolierte, monadisch abgeschlossene Ich-Individuum. Damit ist die Es-Schicht zugleich aber auch die metaphysische **„Ausbruchsstelle"** des Menschen, in Gestalt seines Fühlens, in das kosmische All-Leben, in die namenlose Spannungsverschränkung dranghafter Getriebenheit alles Organischen. Man denke z. B. an das mystische Erlebnis der Einswerdung des Menschen mit der Natur, mit dem namenlosen All; an die selige Trunkenheit des Sich-selbst-Verlierens an ein Unsagbares, Unbekanntes, Weltoffenes; an das Erlebnis der Sprengung der Ichschranken in aller echten tiefen erotischen und religiösen Hingabe, aber auch an alle Ausbrüche des Menschen in ein sich selbst oder ein Fremdich zerstörendes, „grausames" Verhalten und Tun; an alles chaotisch verwirbelte sprengende Uebermaß vitaler und erotischer Kräfte. Alle diese Momente des Erlebens sind emotionale Ausdrucksphänomene des Es i m Ich. Das Es reißt mit seinem machtvollen Drang das Ich — also die bewußte wertgeformte Person — immer wieder aus seiner wertfixierten Seinsgestalt heraus und zieht es in einen Spannungswirbel namenloser unsagbarer Sehnsüchte, tiefer Wirrnisse für das Selbstbewußtsein, abgründiger Selbstverlorenheit in zersprengenden mächtigen Fühlungen und Strebungen.

Ist die Es-Schicht strukturlogisch die primäre, „unterste" emotionale Daseinsschicht des Menschen, d. h. die nicht weiter reduzierbare und ableitbare, so ist sie eben damit auch seine **urphänomenale Erlebensschicht,** in der das Gefühlte und Erstrebte nicht zu klarer deutlicher Ich-Bewußtheit gelangt, bezw. die Ich-Bewußtheit zersprengt. Diese in der Es-Schicht sich gestalthaft verlebendigenden Fühlens- und Strebensphänomene (ES-Phänomene) stellen sich daher auch als die **Urerlebnisse** des Menschen dar; sie stehen in einer mystischen Verbundenheit mit allem Lebendigen überhaupt, sind urhafte Erlebnisse einer erotisch durchgluteten Unio Mystica. Solche Urerlebnisse, (von denen im 2. Kapitel die Rede sein wird) nennen wir — im Unterschiede zu den in der *sozialen* Struktur verwurzelten Gefühlen — (Es-) **Fühlungen** und (Es-) **Strebungen.** Urphänomenale Erlebnisse sind vor allem die erotischen und die mit diesen engstens verbundenen Erlebensdaten des schwellenden

rauschhaften Lebensgefühls und des Lebensmutes; zugleich aber auch die der Todessehnsucht und der Lebensangst; und, in engstem Zusammenhang mit der Lebensangst, die Sehnsucht nach metaphysischer Anlehnung oder die Gottessehnsucht; hierher gehören auch alle Fühlungen vitaler Lebensmächtigkeit und Lebensschwäche, des Lebens- oder Todesdranges überhaupt in allen nur möglichen strebig gestalthaften Abwandlungen. Dagegen sind die „Gefühle" wesentlich durch die Formen des menschlichen Zusammenlebens bedingt; sie sind weniger (oder gar nicht) auf das menschliche Wesen als vielmehr auf die **soziale** Person und ihre etwaigen Leistungen bezogen, sodann aber auch sach- und ideenhaft gebundene, **nicht** aber kosmisch verbundene Phänomene. Unter den spezifisch sozial verwurzelten Gefühls- und Strebephänomenen sind beispielsweise zu nennen: der Neid, der Ehrgeiz, die Achtung, die Mißgunst, die sach- und ideenbezogene „Liebe" d. h. die sogenannte „geistige" Liebe u. a. m.

Die Es-Fühlungen und Es-Strebungen sind unmittelbare Ausdrucksgestalten des Es; sie sind wesenhaft vitaler Natur und stehen in einem innigen, im Fühlen selbst evidenten Sinnzusammenhang mit dem All-Leben überhaupt.

Schon aus diesen wenigen Andeutungen über die gewaltige Rolle, die das Es in unserem Leben spielt (näheres darüber im 2. Kapitel), wird ersichtlich, daß die Es-Schicht gleichsam der „Urboden" ist (in struktur- und erlebenslogischer Hinsicht), aus dem dem Menschen auf die Dauer seines D a - seins im Leben autonom schöpferische Kräfte erwachsen. In der Gestalt von spontan uns erfüllenden und in unserem Verhalten zur Außenwelt und zu uns selbst bestimmenden Es-Fühlungen und Es-Strebungen sind wir uns selbst gegeben in der Spannung und Intensität unserer Lebensmächtigkeit oder -Schwäche, im dunklen Drange zu etwas hin und von etwas weg, in den nie endgültig erkennbaren und nie voll-endlichen Möglichkeiten unseres selbsthaften Soseins, dessen jeweilige aktiv gestalthafte Verwirklichung oder Nicht-Verwirklichung zu unserem Schicksal wird. Denn in der Art und Weise der Ausgestaltung dessen, wozu uns das Es treibt, in der **bewußten** Auseinandersetzung unserer selbst mit uns und der Außenwelt überhaupt, formt und fixiert sich unser Schicksal. Das Es reißt uns hinab in die eigenen ungeahnten

Abgründe unseres bewußtseinsüberdeckten personalen Seins, es zwingt uns hinab zu unserem „Niedersten", verzehrt, zerglüht, vernichtet uns in unserem scheinbar gefestigten Ich-Sosein und personal gestalteten Willen. Und das Es reißt uns auch wieder hinauf zu ungeahnten Höhen unseres Selbstseins und gemeinschaftsverbundenen Schaffens und Wirkens. Gedrängt vom Es, tragen wir uns selbst ins Leben hinein mit aufbauender oder zerstörender Macht unseres Liebens und Hassens, in dunkler „Dämonie" unserer Lebenssehnsucht und unseres Todeswillens; mit und aus dem Es heraus haben wir uns selbst in der stets sich verwandelnden Färbung, Temperatur, Rhythmik und vitalen Fülle unseres individuellen persongebundenen Daseins, Erlebens und Schaffens.

Das unbewußte Es ist aber **nicht** — und das sei ausdrücklich betont — als etwas dem bewußten Ichganzen **Gegensätzliches** aufzufassen. Es gibt keine feste „Grenze" zwischen dem Es, dem emotional Unbewußten und dem selbstbewußten Ich. Das Es schwingt dauernd **in** allen Lebensäußerungen, in allem Tun und Handeln, in allem Fühlen, Streben, Wollen des ganzen Ich mit; ja, es ist bestimmend für die Grundrichtung, in der das ideenhafte Denken eines Menschen verläuft und in der sich sein Leben im Einzelnen und Ganzen gestalthaft aufbaut. Mit oder aus dem Es-Fühlen empfängt der Mensch unbewußt den **Urantrieb** zu allem, was er **bewußt** will und tut oder nicht will und unterläßt. Daher kann man auch im Es — der fühlensimmanenten unbewußten Zielstrebigkeit — den vitalen **Urwillen** des Ich erblicken. Und es ist irrig, wie wir später sehen werden, den Es-Willen dem „Ichwillen" gegenüberzustellen. Denn der sogen. „Ichwille" — im Unterschiede zu einem objektiv gegenständlichen, sachlich gerichteten Willen — ist im Grunde nichts anderes als der „Es-Wille", nämlich eine ursprünglich **unbewußte** urphänomenale **Getriebenheit des Ich zu sich selbst,** die indirekt auch da vorliegt, wo der Wille eines Ich von der subjektiven Ichsphäre gleichsam abgezogen scheint und, als sachgerichteter Wille der im Dienste der Gemeinschaft stehenden sozialen Person sich manifestierend, dem subjektiven Ichwillen bezw. Es-Drang scheinbar sich entgegenstellt. Aber eben nur scheinbar, d. h. an der Oberfläche gesehen. Denn es gibt keine bewußte Willensäußerung

und -Entscheidung eines Menschen, die nicht ihren primären und immanent zielbestimmten Urantrieb aus dem Es hätte. Wie dies möglich ist, wird sich später zeigen. Ein auch hier aber bereits herauszuhebender **Wesensbefund** ist, daß unser Wille seine Materie — und das ist immer eine Wertmaterie — ursprünglich über das Fühlen bezw. aus diesem empfängt; die Urmaterie alles Fühlens aber ist nichts anderes als das, was sich **in** und **mit** der Dynamik des Es in uns unbewußt verlebendigt.

Also nochmals: das Unbewußte (das Es) ist nicht lediglich eine „Vorstufe" des klar Bewußten, das Es kein Gegensatz zum Ich. Sondern **das Es ist** — und das zu zeigen ist unsere nächste Aufgabe — **eine im Fühlen sich verlebendigende, auf seine eigene Materie gerichtete Urtendenz des Ich.** Aber was heißt das? Was ist das Es seinem materialen Gehalt nach und welches ist seine Dynamik?

Das Es: die Urmaterie des Fühlens und ihre antithetisch geordnete (ich-) immanent zielstrebige Dynamik.

Die Frage nach dem Wesen des Es ist nichts anderes als die Frage nach der logischen Struktur des emotional Unbewußten. Da wir in der Es-Schicht die strukturlogisch nicht weiter reduzierbare **urphänomenale Erlebensschicht** gefunden haben, so muß eine Darstellung der emotionalen Logik diese Logik primär und grundlegend in der Schicht des emotional Unbewußten — als der strukturlogisch „untersten" Schicht — zur Evidenz bringen. Hierbei aber muß noch einmal darauf hingewiesen werden, daß, da das Es eine unbewußte fühlensimmanente Strebigkeit des individuellen Ich selbst ist, auch eine nähere Untersuchung des Es nur unter steter Berücksichtigung und Einbeziehung der **ganzen Person** möglich ist. In diesem Sinne ist auch der hier verwendete Terminus Ich, also immer das individuelle wesensganzheitliche Ich zu verstehen (vgl. Einleitung: „Individuelles Ich" S. 15).

Von Anbeginn seines leibhaft isolierten Daseins in

der Welt, steht der Mensch in kontinuierlichen unbewußten und reflektiv bewußten (sinnlich wahrnehmenden, vorstellenden, sich erinnernden usw.) Relationen zur Außenwelt. In diesen außenweltlichen Bereich gehört aber auch — und zwar in erster Linie — sein eigener **Leib.** Das Ich verhält sich zu seinem Leib und seinen Leibempfindungen wie zu einem gegenständlichen „Besitz"; es ist das Verhältnis eines konkreten „Habens". Daher wird auch der Leib (und auch die Leibempfindungen) vom Ich als etwas für sein **wert**verbundenes **Selbst**-Bewußtsein, für das wertzentrale Ichselbstsein gleichsam Fremdes, erlebt, ungeachtet dessen, daß gerade Leibempfindungen das vitale Selbstgefühl weitgehend bestimmen können.

In und mit der Relation des Ich auf ein außenweltliches Etwas verlebendigt sich in ihm das Fühlen: das unmittelbare, n i c h t gegenständliche, Selbstinnesein des Ich als eines entweder in **qualitätspositiver** (z. B. freudiger) oder in **qualitätsnegativer** (leidvoller) Richtung bewegten Ganzen. Da das Fühlen formal ein unmittelbares Innesein des Ich seiner selbst ist, so ist dieses nicht identisch mit einem **gegenständlichen** Bewußtsein oder einem Im-Bewußtsein-Haben eines Etwas. Vielmehr ist es ein spontan aufblitzendes und einleuchtendes „Wissen" um eine ich-eigene, jeweils präsente qualitative Bewegtheit. Eine solche verlebendigt sich im Ich auch im Gefolge von Leibempfindungen, die der genetisch primäre Ausdruck der Relation des Ich zur Außenwelt sind. Die Leibempfindung ist das Ich-Fremde; hingegen die im Zusammenhang mit ihr sich verlebendigende leid- oder freudvoll betonte Fühlensbewegtheit ist ein selbsthaftes Sein, ein Sich-selbst-Zueigensein des Ich. Bei einer Relation zur Außenwelt ist das Ich sich selbst in einer bestimmten Fühlensqualität zueigen. Es braucht sich auf diese nicht ausdrücklich zu besinnen; es ist ihrer spontan inne als seines eigenen qualitätspositiv oder qualitätsnegativ bewegten Selbst. Diese Qualitätsbestimmtheit, in der sich das Ich im Fühlensvollzuge selbst zueigen ist, ist aber nicht eine „Eigenschaft" von einem jeweils relational gemeinten außer-ichlichen Etwas, von einem „Ding", oder an einem Wahrgenommenen oder Vorgestellten; sondern sie ist dasjenige, was dem Ich im Fühlensvollzuge in und von sich selbst mit Bezug auf etwas zueigen wird. Mit einer gefühlten Qualitätsbestimmt-

heit „hat" das Ich nicht ein Etwas außerhalb seiner, sondern es „hat" wesenhaft sich selbst in der intensiven Rhythmik einer positiven oder negativen Emotionsgestalt in Bezug auf etwas. Diese im Fühlensvollzuge ursprünglich und spontan mit Ichgefühls-Betontheit sich verlebendigenden positiven oder negativen Qualitäten bieten sich als **Urqualitäten des Fühlens überhaupt** dar, und als solche sind sie die **primäre Materie** des Fühlens. Als Urqualitäten des Fühlens sind sie aber nichts anderes als **Qualitäten des fühlbaren Sich-selbst-Zueigenseins des Ich bei Relation auf etwas.** Noch anders gesagt: Die Fühlensqualitäten sind die im Fühlensvollzuge unmittelbar aufleuchtenden Qualitäten des Ich von sich selbst **in** seiner Relation zu etwas. Sie sind also nicht zu verwechseln mit „Eigenschaften" von einem konkreten Ding oder mit spezifischen Eigenschaften eines Menschen; noch auch sind sie — andererseits — irgendwelche an sich seiende Wesenheiten. Ihr Sein konstituiert sich allein erst in und mit dem Fühlensvollzuge durch ein Ich; sie existieren nur im Sich-Selbstfühlen des Ich in Bezug auf ein Etwas, wobei dieses Etwas selbstredend auch eine Leibempfindung ein Wahrgenommenes, Vorgestelltes, Gedachtes, kurz, irgendein „Gegenstand" sein kann. Die Urqualitäten sind seiend allein im Gefühltwerden; und **hier** allein haben sie auch Absolutheitscharakter. Jedoch ist diese emotionale Absolutheit, wie alles Emotionale, dialektischer Natur. Das heißt: eine Qualität ist im Gefühltwerden nur dadurch absolut, daß sie das, was sie in ihrem qualitativ bestimmt gefühlten Sosein nicht ist, als ein Anderssein doch in sich schließt und sich selbst eben damit — mit dem möglichen Anderssein — aufhebt. Die dialektische Bewegung der Fühlensqualitäten gründet mithin in ihrer eigenen materialen Wesensbeschaffenheit. Diese Antithetik der Fühlensqualitäten bedingt die dialektische Bewegung in aller Emotionalität überhaupt. Es ist die antithetische Spannung zwischen der positiven und der negativen Fühlensqualität.

Sind nun die im Fühlensvollzuge ursprünglich sich verlebendigenden antithetischen Fühlensqualitäten des Ich von sich selbst bei Relation auf etwas die Urmaterie aller Emotionalität, so dürfen wir in ihnen die nicht weiter ableitbaren **emotionalen Urphänomene** erblicken, d. h. diejenigen material-dynamischen Wesensfaktoren, die konsti-

tutiv sind für schlechthin alle erlebensmöglichen emotionalen Daten.

Diese emotionalen Urphänomene sind die Urqualitäten: **Lust** und **Weh**[2]).

Um Mißverständnissen vorzubeugen, muß schon an dieser Stelle ausdrücklich betont werden (wir kommen später nochmals darauf zurück), daß Lust und Weh nicht als „Gefühle" aufgefaßt werden dürfen. Sie sind **keine Gefühle;** solche sind ihrem Wesen nach **komplexer** Natur; dies liegt bei den Urqualitäten des Fühlens nicht vor. Lust und Weh sind lediglich die qualitäts-antithetische Spannungsmaterie **in** allen nur möglichen Gefühlen und emotionalen Phänomenen überhaupt. Oder — in vorläufiger Abrundung dessen, was das Es seinem Gehalt nach ist, können wir jetzt schon sagen, daß Lust und Weh der qualitätsantithetische dynamische Spannungsstoff des Es, also der fühlensimmanenten unbewußten Zielstrebigkeit des Ich sind. Der Spannungscharakter der Urqualitäten des Fühlens liegt in ihrer antithetischen Wesensbeschaffenheit. Denn die Lust ist eine ursprüngliche emotional **positive** Fühlensqualität, deren vitaler Rhythmik das Ich **in** einem bestimmbaren Gefühlserlebnis unmittelbar inne wird als einer individuell emotionalen **Ich-Gesteigertheit** und dadurch erlebensmäßigen **Bejahung und vitalen Bestätigung des Ichdies- und Ichsoseins.** Das Gegenteil davon gilt für die **negative** Fühlensqualität, durch deren Mitschwingen **in** einem konkreten **Gefühl** das Ich sich **vital gemindert, in seinem Sosein negiert** erlebt.

Ist nun das materiale Was des Es (also der unbewußten fühlensimmanenten Zielstrebigkeit des Ich oder, was dasselbe ist, der unbewußt zielstrebigen Fühlensdrangsal) in den urphänomenalen Fühlensqualitäten Lust und Weh zu erblicken, durch deren antithetisches Wesen die immanente Spannung alles emotionalen Lebens bedingt ist, so fragt sich nunmehr, was diese „fühlensimmanente", also den Urqualitäten immanente, zielstrebige Dynamik ist.

---

[2]) Es wird hier ausdrücklich von Weh und nicht von „Unlust" gesprochen werden, da der Terminus „Unlust" in seinem ethymologischen Bau darauf hinweist, daß das mit ihm Gemeinte lediglich ein „Zustand"ist, der der Lust ermangelt, ein ‚Zustand' der „ohn-Lust" ist, und mithin nur die Abwesenheit der Lust besagt, nicht aber, daß der materiale Gegensatz zur Lust ein **absolutes** Anderssein als das Sosein der Lust ist.

Es wurde bereits mehrfach hervorgehoben (vgl. zu folgendem auch die „Einführung" SS. 32—34), daß das Fühlen ein unmittelbares Innesein des Ich seiner selbst ist in der Gestalt irgendeiner qualitätspositiven oder -negativen Emotion, die sich im Ich bei seiner Relation zu etwas spontan verlebendigt. Das Ich „hat" nicht ein von seinem zentralen wertgebundenen Selbstsein **gegenständlich** abgelöstes Gefühl, sondern im Fühlensvollzuge ist es sich mit Bezug auf etwas **selbst** gegeben in einer bestimmten Gefühlsgestalt, die entweder von der ich-bejahenden Lustqualität oder von der ich-verneinenden Wehqualität unterbaut ist.

In allen Gefühlen, die stets in Relation zu etwas sich verlebendigen, ist etwas „gemeint"; aber nicht etwa ein gegenständliches Etwas als solches, sondern ein dem fühlenden Ich evident sich selbst gebendes **qualitatives Sosein** dieses Etwas. Das im Gefühl „Gemeinte" ist also stets nur ein einleuchtendes qualitatives Sosein an oder in einem relationalen Etwas. Nun wird aber das Ich — und darauf kommt es hier an — des im Gefühl „Gemeinten" nur dann und insofern inne, als es dieses in sein **Sich-selbst-fühlen** miteinbezieht, d. h. sofern das Ich im Gefühlten qualitätspositiv (lustbetont) oder qualitätsnegativ (wehbetont) bewegt selbst **mit**schwingt, sich selbst **mit**fühlt. Das Evidentsein eines in einem Gefühl aufleuchtenden qualitativen Soseins eines Etwas ist mithin nur durch die qualitätsbewegte wesenhafte **Selbstgegebenheit** des Ich im Fühlen möglich. (Aus diesem strukturlogischen Phänomen heraus wird auch verständlich, daß und wie alles Fühlen, genauer, die Gefühle spontan [subjektiv] **wertende** Stellungnahmen des ganzen Ich zu einem jeweils fühlensgegebenen Etwas sind).

Dieses eigenartige Phänomen besagt nun aber nichts anderes, als daß allem Fühlen eine **unbewußte Gerichtetheit des Ich auf sich selbst** wesensimmanent ist. Zwar „meint" das Ich in oder mit einem Gefühl etwas außerhalb seiner selbst und tritt mit eben diesem „Meinen" gleichsam aus der selbsthaften Ichsphäre heraus in die des Gegenständlichen. Dennoch kann es dieses Gefühlsgemeinten bewußt werden nur durch das unmittelbare Innesein seiner **selbst** in einer qualitätsbestimmten Bewegtheit, d. h. durch eine

zwar wesenhafte, jedoch unbewußte Einbeziehung eines Gefühlsgemeinten in das Selbstinnesein, in die qualitätsbestimmte Selbst-Gegebenheit im Fühlensvollzuge. Um mithin eines Gefühlsgemeinten an einem außerhalb seiner selbst seienden Etwas inne zu werden, muß sich das Ich im Fühlen unbewußt auf sich selbst richten.

Diese in und mit dem Fühlen eines Etwas sich vollziehende **unbewußte immanente Gerichtetheit des Ich auf sich selbst** ist die urphänomenale Vollzugsrichtung aller Emotionalität überhaupt. Wir nennen sie: **die emotionale Intentionalität.**

Im Vollzuge emotionaler Akte ist das Ich unbewußt auf sich selbst gerichtet, oder, wie wir auch sagen können, das Ich intendiert in allem Fühlen **unbewußt zielstrebig sich selbst.** Was bedeutet das?

Mit der Eröterung über die emotionale Intentionalität des Ich stehen wir an dem wichtigsten Punkt unserer Analyse des emotional Unbewußten — des Es. Denn dieses Moment ist von grundlegender Bedeutung für die Logik des Emotionalen überhaupt.

Wir haben gefunden, daß die Materie des Es die antithetischen Urqualitäten Lust und Weh sind, deren das Ich in irgendeiner ich-positiven, ich-bejahenden oder ich-negativen, ich-hemmenden Fühlensgestalt unmittelbar inne wird. Es fragt sich nun, worin gründet denn die eigentliche Fühlensdrangsal, die unbewußte Zielstrebigkeit des Ich? Darauf ist zu antworten: im Fühlen selbst, also im Innesein eben dieser Urqualitäten. Denn, indem das Ich sie fühlt, **fühlt es sich selbst** gedrängt, getrieben, sich in der ich-bejahenden Fühlensqualität der Lust zu erhalten und diejenige des Weh, die das Ichlebensgefühl mindert, zu vermeiden, bezw. sie zu entkräften, ihr zu entfliehen. Das heißt aber, daß das **Fühlen** der Urqualitäten (nämlich immer nur in der komplexen Gestalt eines bestimmten Gefühls!) zugleich und wesensmäßig eine durch ihre antithetische Materie urphänomenal bedingte **immanent**-antithetische **Strebigkeit** des Ich involviert, nämlich die des Zu-hin in der Fühlensrichtung der Lust und die des Hinweg in der Fühlensrichtung des Weh. Da die Strebigkeit des Ich nur im unmittelbaren Fühlen der antithetischen Qualitätsbewegtheit sich verlebendigt, so ist auch diese Strebigkeit dem Fühlen selbst immanent. Das bedeutet,

daß die urphänomenale Fühlensmaterie Strebigkeit involviert, diese jener wesensimmanent und jene nicht ohne diese ist. Und da das Fühlende das ganze Ich selbst ist, das Fühlen zu seinem Wesen gehört, so ist auch das unbewußte immanente Streben seinem Wesen immanent. Das Ich intendiert sich selbst und zwar — wiederum — wesensmäßig antithetisch: es sucht unbewußt sich selbst in einer lustgetragenen Fühlensgestalt zu „verwirklichen": das ist das immanente Streben zu sich hin; und es flieht unbewußt sich selbst in der möglichen Verwirklichung in einer wehbetonten emotionalen Gestalt: das ist das immanente Streben von sich weg, wobei aber dieses Von-weg seinem Wesen nach ein Streben zur Antithese — der **lustbetonten** Selbstgegebenheit — impliziert.

Wir können also sagen: in jedem Fühlensvollzuge, mit dem das Ich seiner selbst in einer qualitätspositiven (lustbetonten) oder qualitätsnegativen (wehbetonten) emotionalen Gestalt unmittelbar inne wird, verlebendigt sich im Ich **unbewußt** eine **Urtendenz,** sich selbst in der lustbetonten Fühlensgestalt zu erhalten, weil es in ihr **vital gesteigert, erhöht** sich selbst gegeben ist; und — im Gegensatz dazu — strebt das Ich, die Selbstgegebenheit in einer wehbetonten Fühlensgestalt zu vermeiden, bezw. diese, sofern sie bereits in einem Gefühl wirksam ist, zu „entwirklichen" (durch die Fühlensverwirklichung des Gegensatzes), weil es sich in ihr vital **gemindert, geschwächt,** in seinem individuellen Sosein **negiert** fühlt.

Diese Urtendenz des Ich, in allem Fühlen **unbewußt** sich selbst zu intendieren in einer qualitätsbestimmten emotionalen Gestalt, ist die **urphänomenale immanentstrebige Gerichtetheit des Ich auf sich selbst.** Wir nannten dies Phänomen: emotionale Intentionalität. Das Ich ist im Fühlen unbewußt intentional auf sich selbst gerichtet, d. h. es meint, es erstrebt oder intendiert unbewußt sich selbst in der Fühlensrichtung der Lustqualität.

Während sich uns das emotional Unbewußte in den voraufgegangenen Ausführungen noch sehr unbestimmt als eine anonyme Fühlensdrangsal in der Gestalt des Es darstellte, können wir nunmehr, in weiterer Klärung dieses Phänomens sagen: **das Es ist die in und mit dem Fühlen sich verlebendigende unbewußte Urtendenz des Ich, in und bei einer Relation zu etwas außerhalb seiner Existie-**

renden, sich selbst in der ich-bejahenden Richtung der Lustqualität erlebensgestaltig zu suchen, zu realisieren, zu erhalten, und eben damit die durch die Wehqualität unterbaute erlebensgestalthafte Selbstverwirklichung zu vermeiden, sie zu fliehen bezw. sie zu entwirklichen durch fühlbare Realisierung ihres Gegensatzes.

Diese unbewußte Strebetendenz des Ich ist das Es, oder sie ist — wie schon früher einmal erwähnt wurde — das, was unter dem sogen. „Ichtrieb" (auch „Ichwille" im spezifischen Sinne) zu verstehen ist. Denn der „Ichtrieb" ist nichts anderes als die unbewußt strebige, intentionale Gerichtetheit des Ich auf sich selbst. Danach ist also der unbewußte „Ichwille" mit dem „Es-Drang" oder Es-Willen identisch. Da wir aber unter „Ich" die ganzheitliche menschliche Person verstanden und diese ihre anonyme Getriebenheit als etwas ihr Fremdes, Uneigenes, Nicht-sie-selbst-Seiendes erlebt, so erscheint es aus sach- und strukturlogischen Gründen richtig und notwendig, das emotional Unbewußte nicht mit dem Terminus „Ichtrieb", sondern mit dem des Es zu kennzeichnen und innerhalb der logischen Struktur des emotionalen Ich hervorzuheben.

Da die Urtendenz des Ich, die sich in und mit dem Fühlen der Urqualitäten Lust und Weh in der Gestalt des anonymen Es verlebendigt, ein unbewußtes Streben des Ich nach qualitativ bestimmter Selbstgegebenheit ist, so ist dieses fühlensimmanente Streben wesensmäßig ein **Qualitätsstreben.** Daß überhaupt, nicht nur im vorliegenden Zusammenhang, im strengen Sinne des Wortes nur von einem Qualitäts-, nicht aber auch von einem Quantitätsstreben die Rede sein kann, erhellt daraus, daß ein Streben nach bloßer Quantität, d. h. nach Vermehrung oder quantitativer Steigerung eines Etwas, dieses Etwas bereits **als ein Qualitätsbestimmtes,** mithin überhaupt ein qualitatives Moment, auf dem ein Wertsein aufruht, zur Voraussetzung hat. Das immanente, primäre Ziel jedes Strebens ist also wesensmäßig eine Qualitätsbestimmtheit, ein wertdeterminiertes Ziel. Da aber keine Quantitätshäufung jemals eine Qualität ergeben kann, kein Quantum als solches das Quale von Etwas ausmacht, so wäre ein bloßes Quantitätsstreben ein Leerlauf. Wohl kann durch quantitative Vermehrung eines als qualitätsbestimmt gegebenen Etwas

das Fühlen des ihm anhaftenden Wertes gesteigert werden. Der Wert selbst aber kann durch keine Quantifizierung der Wert**objekte** erhöht werden. — Eigentümlich verhält es sich in diesem Zusammenhange mit dem Geld. Es ist selbst überhaupt kein Wert, sondern nur und zwar indirekt wert**bezogen,** nämlich als konventionaler Wert-**Vermittler.** Größere Geldquanten konstituieren immer noch nicht einen selbständigen Geld-Wert, wohl aber steigern sie die Möglichkeit von werthaften Verwirklichungen und damit die positive, lustbetonte Fühlensqualität. — Allein, diese Erörterungen führen uns weit ab von obigem Zusammenhang. Von Interesse für uns ist hier zunächst nur dies: daß ein Quantitätsstreben und jede Quantitätshäufung von Etwas zur wesensnotwendigen Voraussetzung eine dem Wertbewußtsein eines Ich fühlbar v o r - gegebene Qualitätsbestimmtheit hat; ihre fühlbare Verwirklichung wird ursprünglich erstrebt. —

Das Qualitätsstreben ist lebendig nur innerhalb der Materie, zu deren Wesen es gehört, nämlich der Urmaterie alles Fühlens: Lust und Weh. Die urphänomenale antithetische Fühlensmaterie involviert wesensmäßig Strebigkeit. Nun verläuft dieses Streben — das die lebendige Dynamik der antithetischen Spannungsqualitäten ausmacht — nur innerhalb der Qualitäten, ist also fühlensimmanent. Daher kann auch sein Strebens-**Ziel** (und alles Streben ist ein Zielstreben) nur in der Materie liegen, in der es selbst gründet und über die hinaus es nicht existiert, d. h. in den Urqualitäten.

Da das hier gemeinte Zielstreben dem antithetischen Wesen der Urqualitäten — als deren lebendig fühlbare Dynamik — immanent ist, mithin das Ziel des Strebens nur innerhalb seines Verlaufes (i n der qualitätsschweren Fühlensmaterie) liegen kann, so ist damit implicite bereits gesagt, daß dieses Streben nicht identisch ist mit dem auf ichtranszendete „Gegenstände" gerichteten Streben. Es handelt sich hier also auch nicht um ein **gegenständliches** Strebensziel, das notwendig bestimmte Vorstellungen bezw. Bildinhalte zur Voraussetzung hat, was hier nicht der Fall ist. — Ferner ist das fühlensimmanente urphänomenale Streben auch kein gegenständlich fixiertes „Verlangen nach", das ja ebenfalls auf einer Antizipation von bestimmten Vorstellungen beruht. — Und schließlich darf das hier

gemeinte Strebensziel auch nicht identifiziert werden mit einem „Zweck", den ein bewußter Wille gegenständlich „setzt". Das urphänomenale Streben hat keine andere Inhaltlichkeit als die, die in seinem eigenen durch das materiale Wesen der Urqualitäten, Lust und Weh, bedingten ich-immanenten Verlauf selbst liegt.

Nun ist aber alles Streben das Streben eines individuellen Ich. Da aber das Ich, wie wir wissen, in allem Fühlensvollzuge intentional auf sich selbst gerichtet ist, so können wir nunmehr auch sagen, daß **das Ich** in allem Streben ursprünglich **sich selbst zur primären Materie seines Strebens hat.** Das heißt: **das Ich ist urphänomenal sein eigenes Strebensziel.** Denn in allen Relationen zu etwas, will es wesensgebunden sich selbst in einer bestimmten, nur im Fühlen oder — umfassender gesagt — im Erleben unmittelbar selbsthaft evidenten positiven Qualitätsgestalt. Diese wesensgebundene durch die Fühlensimmanenz qualitätsbestimmte Zielstrebigkeit des Ich zu sich selbst ist die in und mit seinem Wesen „mitgegebene" emotionale Intentionalität. Durch diese allein — und das sei hier nur erst kurz angedeutet — kann sich der Mensch auch sinnvoll s e l b s t a u f g e g e b e n sein, d. h. innerhalb seiner Relationen und seines totalen Verhaltens zur Um- und Außenwelt überhaupt, sich selbst als eine Aufgabe erleben und in diesem Zeichen sein Leben innerhalb der Gemeinschaftsverbundenheit sinnvoll gestalten und erfüllen.

Urphänomenal hat also das Ich sich selbst zum Ziel seines Strebens. Indem es strebig auf sich selbst gerichtet ist, erlebt es sich in der zeitlosen qualitäts-antithetischen Spannung und Entspannung von Lust und Weh, von Selbstbejahung, Selbstintensivierung, vitaler und personaler Selbstbehauptung einerseits, und Selbstverneintheit, Selbstgemindertheit, Selbstaufhebung andererseits, in zahllosen emotionalen Gestalten. Da dieses qualitätsschwere, dialektisch lustgebundene Streben des Ich zu sich hin und das wehgebundene Streben von sich weg ein nicht weiter ableitbares emotionales Phänomen ist, so darf man darin die **Urgestalt des Erlebens überhaupt** sehen. Und da ferner jede qualitätsgebundene Fühlensbewegtheit des Ich eine **Wertbeziehung** ist — zu etwas und zu sich selbst — so dürfen wir auch in dem ursprünglichen Qualitätsstreben die **Urform des Wollens** als eines **Wertwollens,** und im

unbewußten Vollzuge dieses Wertwollens in der Gestalt des Es das **urphänomenale Werterlebnis** des Ich erblicken.

Danach ist das Ich im Vollzuge des fühlensgegebenen unbewußten Qualitätsstrebens oder des urphänomenalen Wertwollens intentional auf sich selbst als auf seine **primäre Wert-Materie** gerichtet. Das heißt: das Ich intendiert ursprünglich und in nie voll-endlicher Kontinuität sich selbst in einer von der Lustqualität des Fühlens jeweils modifiziert unterbauten **Wertgestalt:** in der Wertbejahung, Wertgesteigertheit, Wertintensivierung seines selbsthaften Ichdies- und Ichsoseins. Denn das Mitschwingen der Lustqualität **in** einem konkreten Gefühl bedingt das vitale und personale vor sich selbst wertige Selbstbewußtsein. Und in dialektischer Antithese hierzu strebt das Ich, jede erlebensmäßige Selbstverwirklichung oder Selbstgegebenheit in der Wertrichtung des Weh zu vermeiden oder sie aufzuheben. Denn sich in der Fühlensevidenz einer wehbetonten Wertgestalt selbstgegeben sein, heißt, sich in einer vitalen und personalen Negiertheit erleben, gemindert und herabgedrückt im Selbst-Gefühl, vital geschwächt, personal abgelehnt, nicht bejaht, nicht anerkannt. Daher verlebendigt sich auch in und mit allem gestalthaft modifizierten Wehfühlen ursprünglich und wesensmäßig ein elementarer D r a n g zur Abwehr dieser Gefühlsgegebenheit, und diese Abwehr selbst ist wiederum nichts anderes als die **Urtendenz** des Ich, sich selbst in der lustbetonten Ich-Bejahung fühlensgestaltig zu verwirklichen. Dieses qualitätsstrebige, d. h. in un-endlicher Kontinuität wertwollende Zu-hin und Von-weg des Ich innerhalb seiner Emotionalität ist der wert-dialektische Urrhythmus alles menschlichen Lebens überhaupt.

Daß Lust und Weh n i c h t Gefühle sind, ist bereits einmal betont worden. Es gibt k e i n e **Gefühle** der **puren Lust,** der **absoluten** Ich-Bejahung, und auch keine Gefühle des **puren** Weh als **absoluter** Ich-Verneinung. Die Absolutheit von Lust und Weh liegt nur in ihrer sich gegenseitig aufhebenden und zugleich konstituierenden Bezogenheit aufeinander. Darin gründet ja auch die Dialektik aller Emotionalität überhaupt. Lust und Weh sind, wie schon gesagt, lediglich die antithetische qualitätspositiv und qualitätsnegativ getönte **Grundmaterie** des Fühlens (daher: Urquali-

täten), auf der sich alle stets komplexen und differenzierten Gefühle aufbauen. Sie sind also nur der im Fühlensvollzuge unmittelbar evidente qualitätsbestimmte Grundton, die Grundmelodie in allen gestalthaften Gefühlen[3]).

Haben wir nun gefunden, daß die Urmaterie des Fühlens Lust und Weh sind und daß ihr Gefühltwerden wesensmäßig eine immanente ursprüngliche Strebigkeit des Ich zu sich hin und von sich weg involviert, so haben wir nun in ihnen die gesuchten emotionalen Urphänomene, die für alle Emotionalität überhaupt von absolut konstitutiver Bedeutung sind.

Da aber diese emotionalen Urphänomene und ihre Dynamik nichts anderes als die Materie und die Dynamik des Es sind, so können wir nunmehr, in abermals erweiterter Beantwortung der Frage nach dem Es, kurz zusammenfassend sagen: **das Es ist das urphänomenale unbewußte Wertwollen des** (in zahllosen Gestaltabwandlungen relational auf etwas) **antithetisch auf sich selbst, als auf die im Fühlen unmittelbar aufleuchtende primäre Wertmaterie, gerichteten Ich.**

Aus systematischen Gründen kann erst in sehr viel späteren Zusammenhängen gezeigt werden, daß diese urphänomenale emotionale Gerichtetheit des Ich auf sich selbst auch da vorliegt, wo genau das Gegenteil vorzuliegen scheint, so z. B. in allen caritativen, religiösen und „sozial" gemeinten Auswirkungen des Menschen. Der **erlebenslogische Urgrund** jedoch dieses Phänomens soll schon hier, im weiteren Verfolge der Analyse der emotional-logischen Struktur des Es, einsichtig gemacht werden.

II. Die emotionalen Kategorien.

Wir haben in den Urqualitäten des Fühlens, Lust und Weh, die emotionalen Urphänomene gefunden. Um sie als solche aber voll kenntlich zu machen, müssen wir ihr materiales Wesen und ihre Dynamik einer noch eingehenderen Betrachtung unterziehen.

[3]) Dass der Terminus „qualitätsnegativ" nicht in einem ethisch fixierten Sinne hier verwendet wird, braucht wohl nicht noch ausdrücklich betont zu werden. Gemeint ist prinzipiell jede emotional-dialektische Gegenposition zu dem, was sich im Fühlen in der lustbetonten Richtung verlebendigt, d. h. alles, was der Urtendenz des Ich, sich in der Wertrichtung der Lust zu wollen, als Hemmendes, als Widerstand entgegensetzt.

Wir sahen, daß Lust und Weh zueinander im Verhältnis einer im Fühlen stetig wirksam sich erneuernden dialektischen Antithetik stehen. Das fühlensgegebene Sein der einen impliziert das Sein des anderen, durch die sie selbst aufgehoben wird, und umgekehrt. Das qualitative Sosein z. B. der Lust ist **absolut** fühlensbestimmt nur dadurch, daß sie das antithetische Anderssein — das Weh — durch das sie selbst negiert wird, in sich schließt. Nur durch die ihr wesensimmanente **Sinnrelation** auf das, was sie nicht ist und was sie in ihrem Sosein aufhebt, ist sie absolut.

Dieses dialektische Phänomen, das sich in allem emotionalem Vollzuge, aber auch in aller **denkenden** Bestimmung eines Etwasseins zu erkennen gibt, weist auf eine Wesenseigentümlichkeit des menschlichen Bewußtseins überhaupt hin. Nämlich auf die dialektische Form, in der alle Bewußtwerdung des Ich seiner selbst und seiner Umwelt, verläuft. Da alles, primär in der Wahrnehmung, dem Ich sich gebende lebendige Sein sich ursprünglich und unmittelbar als ein ausdruckhaft wertgebundenes Sein gibt, mithin alles Selbst- und Umweltbewußtsein eines Ich ein auf dem Vollzuge emotionaler Akte aufruhendes spontanes Wertbewußtsein (vgl. II. Kap. „Ausdruckserlebnis"), dieser Vollzug selbst aber dialektisch ist, so stellt sich auch der kontinuierliche Prozeß aller Bewußtwerdung urphänomenal als ein **emotional-dialektischer Prozeß** dar. Danach ist aber auch alles Welt- und Selbstbewußtsein des Ich primär und ursprünglich ein **dialektisch** sich vollziehendes, Sinnzusammenhänglichkeit konstituierendes Wertbewußtsein. Somit erweist sich die emotionale Dialektik nicht nur als Grundform unseres Bewußtseins von uns selbst und unserer Umwelt, sondern in ihr dürfen wir auch die **Urform,** das Prototyp für alle abstrakte Begriffsdialektik erblicken (vgl. hierzu Einführung S. 8—9 und S. 38 „emotionale Dialektik"). Daß die Dialektik, als urphänomenale Seinsform alles Lebendigen, Werdenden, Sich-Verwandelnden, auch die logische Form ist, auf der die Struktur des emotionalen Ich aufruht, braucht kaum noch wiederholt zu werden.

Um nun die **dialektischen Grundformen des emotionalen Seins und Vollzuges** begreifbar zu machen, wollen wir sie uns vorerst in ihrem **rein logischen Schema** vor

Augen führen. Es handelt sich also dabei lediglich um die von jedem besonderen konkreten Inhalt abstrahierte Herausstellung und Verdeutlichung der logischen Momente, auf denen sich die emotionale Dialektik aufbaut und in denen sie gründet. Nur das logische Schema des dialektischen Prozesses aller Bewußtwerdung überhaupt, oder kurz, die **Dialektik des Bewußtseins** soll hier gekennzeichnet werden. Erst wenn wir das Schema klar vor Augen haben, können wir auch die Dialektik des Erlebens in seinen faktischen, gestalthaften Ausdruckspänomenen verstehen. —

Wenn uns ein bestimmtes Etwas als ein Dieses gegeben ist — sei es real oder ideal — so ist mit ihm zugleich logisch implicite auch etwas mitgegeben, das es nicht ist. D. h. mit jedem Diessein und Sosein ist eine Negation eines „Jenes" und eines Anderen mitgegeben, und zwar logisch implicite, weil, wäre sie nicht mitgegeben, sie vorausgesetzt werden müßte, was wiederum logisch unmöglich ist, da das, was negiert wird, nicht **vor** dem, durch das es negiert wird, sein kann.

Das heißt aber, daß mit jedem Diessein und Sosein logisch ein mögliches Nichtdieses (bezw. Jenes) und Anderssein mitgesetzt und zugleich auch negiert ist — als eben das Nicht-Dieses und das Andere, das, als ein bloß **mögliches** Anderes, in keiner Weise **bestimmt** ist. Da aber jedes Anderssein, das mit dem Dies- und Sosein logisch „mitgesetzt" wird, eben dieses (logisch) wieder aufhebt, so ergibt sich, daß jedes Dies- und Sosein in sich selbst nicht nur die Wesensbedingungen der Verneinung eines Andersseins, sondern auch diejenigen der Verneinung seiner selbst logisch involviert, da jedes Sosein (und Diessein) nur **relativ auf** ein Anderssein, das mit jenem mitgesetzt ist, die Bestimmung des Soseins haben kann. Je bestimmter daher die Gegebenheit oder Setzung eines Etwas ist, um so bestimmter ist auch die logische Mitsetzung dessen, was negiert wird, und das seinerseits wiederum eine Negation des als bestimmt gesetzten Etwas bedeutet.

Nun kann logisch zwar kein Anderssein v o r dem Sosein oder Diessein „existieren", da jenes sein „Dasein" erst durch die mit der Diesseinsbestimmung vollzogenen Setzung **und** Negation eines Nichtdiesseins hat. Aber alle Diesseins- und Soseinsbestimmtheit involviert nicht nur die

logischen Seinsbedingungen eines jeden Nichtdieses und Andersseins und dessen Negation, sondern auch die logischen Bedingungen seiner eigenen Negation — eben durch das logisch implicite mitgesetzte Anderssein.

Hiernach wird also **für das menschliche Bewußtsein** alles Sosein erst in seiner Negation durch ein Anderssein zu einer positiv wirklichen und realen (oder auch idealen) Soseinsbestimmtheit. Das heißt aber: **erst an der Negation konstituiert sich die volle Position.**

Diese **Dialektik des Bewußtseins,** die wir hier in ihrem rein logischen Schema, das aller Begriffsdialektik zugrunde liegt, kurz betrachtet haben, **ist die Grundform alles emotionalen Vollzuges,** des wesenhaften seiner selbst in Bezug auf etwas Inneseins des Ich. Aber sie ist auch noch mehr, nämlich: das **urtragische Phänomen im Erleben überhaupt.** Denn in seiner individuell personalen Wesenheit erlebt sich das Ich zwar als ein absolutes Diessein und selbsteigenes unwiederholbares Sosein, aber es ist dieses Soseiende nur in der mit allem Sosein implicite mitgegebenen Relation auf ein Anderssein bezw. Andersseiendes, und es kann erst in dieser Relation seiner selbst als eines Soseienden inne werden. Es erkennt primär das Sosein anderer Iche und erst über dieses Erkennen eines Andersseins, erkennt es sich selbst in seinem Sosein. Jedes Anderssein ist aber eine im Erleben unmittelbar gegebene Negation des eigenen Soseins, das seinerseits wiederum allem Anderssein als erlebenslogische Selbst-Bejahung entgegensteht. Wenn aber auch alle Bejahung **rein logisch** der Negation voraufgeht, so ist doch **im Erleben** oder **erlebenslogisch** die Negation das Prius; sie ist das fühlbare *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*. Denn erst an der Negation, am Widerstande erwacht Bewußtsein von etwas und von uns selbst. **Dies ist das Urparadoxon aller Lebensdialektik.** Während aber dieses Paradoxum **im Denken** niemals aufgelöst werden kann, hebt es sich sinnvoll von selbst **im Erleben** auf. **Denn das Erlebnis der Negation ist eine Grundform der gestalthaft personalen Selbstwerdung des individuellen Ich.** In der antithetisch dialektischen Prozessualität seines Fühlens, Strebens, Wollens, kurz, Erlebens überhaupt gestaltet sich auf der Grundlage einer vorgegebenen Individualität die, in stetig sich differenzierendem Selbst-Bewußtsein und in mitmenschlicher

Wertverbundenheit, sich selbst aufgegebene Person.

Es ist ein erlebenslogisches Urphänomen: daß mit der Setzung oder konkreten Realisierung eines Etwas als eines bestimmten Etwas — sei es real oder ideal — zugleich auch die Wesensbedingungen seiner Aufhebung (bezw. Vernichtung), als Möglichkeit zu einer „anderen" Wirklichkeit, mitgesetzt werden. Alles Leben wird in einer Soseins- und Diesseinsgestalt realisiert, die in sich selbst eine Lebensbejahung ist. Aber mit jedem gestalthaft verwirklichten So- und Diessein ist implicite auch ein Gegensätzliches und ein Anderssein mitgesetzt.

Dieses dialektische Bewußtseins-Phänomen der seinslogischen Mitsetzung der Bedingungen der Aufhebung des in aller positiven Setzung Gesetzten, kommt **ursprünglich** im **erlebenslogischen** Phänomen der Verwirklichung der „Bejahung" über eine voraufgehende „Verneinung" zum Ausdruck. Es ist dies das alle sinnschwere antithetische Spannung im Leben und Erleben überhaupt bedingende Moment. Und in diesem dialektischen Vollzuge alles emotionalen Seins liegt auch die Wurzel zu der urgegebenen Tragik alles Menschenlebens. Denn erst am Nichtsein von etwas erkennen wir voll das Sein eines Vorhandenen, am Anderssein — das Sosein. An der erlebten „Negation" unserer selbst erkennen wir erst dieses Selbst. An der Verneinung, am Widerstand, am Leiden entzündet sich das Ja, wird der Wille zur Selbstbejahung bewußt. Alle Selbstbejahung aber und das Wissen darum ist — Lust. Sich verneint wissen, Widerstand erleben, Leiden ist — Weh. Die „Keime" aber des Weh, der Ich-Gehemmtheit und Ich-Aufhebung, trägt alle Lustverwirklichung in sich: mit der Lusterfüllung sind die Bedingungen zu möglichem Weh miterfüllt. Aus jedem Weh aber drängt das Ich hinaus im zeitlosen Willen zur — Lust.

Dies ist die urphänomenale Gestalt der Dialektik des Erlebens, der Spannungsdynamik in allem Lebendigen, in die das Ich-Individuum verwoben ist und die ihm im Fühlen zur dranghaften Selbstgewißheit wird. Mit der Selbstgegebenheit des Ich im Fühlen hat es sich selbst in seinem absoluten Diessein und damit alles Nicht-Dieses als etwas absolut Anderes. Mit seiner Lebensgegebenheit hat es seine Todesgegebenheit. In seinem Luststreben umarmt es das Weh in zahllosen Gestalten; denn alle Erfüllung der Lust

hebt sich selbst auf und schlägt um in ihren Gegensatz. Und jede Entspannung ist die Wurzel zu neuen Spannungen.

So stehen sich Lust und Weh urphänomenal als antithetische Wertqualitäten in un-endlichen Metamorphosen entgegen; sie heben sich gegenseitig „ewig" auf und „zeugen" sich „ewig" neu. Denn keine Lust geht voll in eine mögliche Verwirklichung auf: mit jeder Erfüllung negiert sie sich selbst und bleibt doch stets ihr eigener metaphysischer „Rest", der in keine Erfüllung eingeht, sondern zeitlos über jede Erfüllung hinausdrängt in der Gewandung un-endlichen Sehnens.

Daher ist auch die Lust nie zu vergegenständlichen; sie ist das über alle mögliche konkrete Erfüllung „ewig" Hinausweisende. Kein Erlebnis, in dem Lust schwingt, vermag je ihr dialektisches Wesen auszuschöpfen. Sie ist wirksam im Ich vor jedem möglichen **bewußten** Erlebnis, und sie ist über jede fühlbar wirkliche Erfüllung hinaus wieder — Lust: dranghaft, zielstrebig „sich selbst wollend".

Dieses in jeder möglichen konkreten Erfüllung Uebersich-Hinausweisen der Lust, dieses sich selbst stets **Uebersteigern,** Ueberholen und in stetem **Ueberhöhungsdrange** „Sich-selbst-Suchen" — ist das **Absolute** im Wertwesen der Lust. Mit diesem Wertabsolutum ist die Lust das erlebenslogisch urphänomenale Bejahungs-Prinzip im Leben und des Lebens. Denn alles lustbetonte Erleben des Ich ist nichts anderes als selbsthafte Gesteigertheit, Selbstbejahung, wertpositive Selbstaktualisierung. In allem Luststreben will das Ich nicht ein „Mehr", nicht eine Quantitätshäufung, sondern eine **Qualitätssteigerung** für sein vitales und personales Selbst-Gefühl. Eine noch so große Quantitätshäufung aber ergibt niemals eine Qualität. Nicht ein Mehr will das Ich im un-endlichen Lustwollen, sondern ein stetes **Höher,** das es im Vergleich zu der Wertbestimmtheit realisiert, in der es jeweils seines So- und Diesseins im Jetzt inne ist. **Dies ist das Wesen der Lust: das stete Wollen zu einem Höher.** Dieses Wollen ist die zeitlose **Wertverbindlichkeit aller** Lust: daß sie ein stetes Höher will.

Aber — was ist dieses Höher? Fast drängt sich Goethes herrliches Wort als Antwort auf: „Wenn Ihr's nicht fühlt, Ihr werdet's nicht erjagen." Denn ein Unbe-

griffliches begrifflich klären zu wollen, scheint fast unmöglich. Und doch geschieht es immer wieder, und zwar wesentlich durch Verdeutlichung der Sinnbezüge eines Erlebensdatums. In diesem Sinne sei auch der Begriff des „Höher" im Nachfolgenden veranschaulicht, was umso wichtiger ist, als dieser Begriff für die Logik des Erlebens von grundlegender Bedeutung ist. Die Schwierigkeit, das Erlebensdatum „Höher" begreifbar zu machen, liegt nicht allein darin, daß es ein Datum von hochgradiger Transrationalität ist, sondern vor allem in der ungeheuer komplizierten Ineinanderverflechtung der hierbei wesenhaft mitschwingenden emotionalen Phänomene. Denn diese Phänomene bedingen sich erlebenslogisch gegenseitig, jedoch nicht im Sinne eines erlebensmäßigen Nacheinander, sondern im Sinne einer wertbestimmten Verflechtung ineinander.

Das Höher ist ein Erlebensdatum, auf das das Ich im Lustwollen (dem urphänomenalen Wertwollen), in dessen Verlauf das Höher spontan aufleuchtet, zielbestimmt gerichtet ist. Das Höher ist demnach dem darauf gerichteten Lustwollen als Wollensziel immanent. Nur im Lustwollen ist das Höher sichtbar und existent. Das Wollen eines Höher verlebendigt sich seinerseits, wiewohl es eine Urtendenz des Ich auf Selbstbejahung ist, erst auf Grund eines voraufgegangenen Erlebensdatums, innerhalb dessen ein Ich sich in seinem vital und personal wertbestimmten Selbstgefühl beeinträchtigt, gehemmt, kurz, irgendwie **negiert** selbstgegeben ist. Erst über eine Ich-Negation in irgendeiner Fühlensgestalt aktiviert sich das Lustwollen, in dessen Verlauf ein Höher, als Ziel des Wollens, unmittelbar aufblitzt. Als schöpferisches Moment für alle Höherverlebendigung und für das darauf zielbestimmt gerichtete Wollen des Ich stellt sich mithin prinzipiell und wesenhaft das Erlebnis einer Ich-Negation dar. Ueber die Ich-Negation bricht absolut spontan das Lustwollen und das in ihm aufleuchtende Höher hervor.

Dies emotional-dialektische Phänomen ist, wie gesagt, nicht nur für das Verständnis des Wesens des Höher von großer Bedeutung, sondern auch für die Logik des Erlebens überhaupt (näheres hierzu S. 118—121: zweite emot. Kategorie).

Wiewohl nun alles Erleben i m Ich verläuft, so ist es doch in seinem Was wesensmäßig orientiert **an** der „Außen-

welt" und vollzieht sich in steter Relation zu dieser. Alles Erleben weist implicite auf die Außenwelt hin. Diese wesensmäßige Bezogenheit des Erlebens auf die Nicht-Ichwelt überhaupt bedeutet, daß alle Erlebensdaten sich zwar wohl im Ich vollziehen, jedoch nur unter der Voraussetzung wertgestalthafter Miteinbeziehung der Außenwelt in das Ich erlebenskräftig und sinnvoll sind. Nur in einer Relation zur Außenwelt erlebt das Ich sich selbst, und nur innerhalb dieser Relation kann es sich wertig gestalten und in seinem personalen Sein sinnvoll erfüllen. Das besagt aber: in und mit diesem auf die Umwelt bezogenen Erlebnis der eigenen Sinnerfüllung ist das Ich sich selbst in seiner Relation zur Nicht-Ichwelt nicht ein für allemal so und nicht anders „gegeben", sondern **aufgegeben.** Das Ich hat sich in seiner Beziehung zur Mitwelt zur **Aufgabe.** Hierauf beruht es auch, daß alle Selbsterfüllung des Ich in der sinnvollen Wertgestaltung seiner Person **im Zeichen** des Aufgegebenen steht.

Nun kann aber das Ich sich selbst und seine Umweltrelation als Aufgabe wesensmäßig nur insofern wollen, als es sich in der Erfüllung dieser nie voll-endlichen Aufgabe in seinem Ichdies- und Ichsosein bejaht und durch die Bejahung selbstwertig gesteigert, erhöht erlebt. Das heißt, wenn es das, was im Zeichen des Aufgegebenen steht, als etwas, bei spontanem Vorzuge vor dem im Fühlens-Jetzt wertbestimmten Selbstbewußtsein, Höheres erlebt. **Ein Höhererlebnis ist danach jedes Erlebnis des Ich, in dem es sich im Zeichen eines bewußten oder unbewußten (dranghaft gefühlten) Aufgegebenseins vor sich selbst als Wertwollendem, mit Bezug auf den Wertbestand der mitmenschlichen Umwelt, sinnvoll erfüllt.** Alles Höher steht also wesensmäßig im Zeichen der Selbstaufgabe des Ich und deren erstrebter bezw. erlebter Sinnerfüllung.

Als „Höher" weist sich ein Erlebnis ebenfalls dadurch aus, daß es dem Wertbewußtsein des Ich im Zeichen eines **aufgegebenen Seins** aufleuchtet, wobei dieses Aufleuchten ein intuitives ist. Allem aufgegebenen Sein aber, und das ist immer nur ein Wertsein, steht regionsfremd gegenüber alles bloß gegenständliche Gegebensein von etwas, wie auch das vorgegebene Sein, z. B. das unseres Individualitätseins. Was als Höher erlebt wird, wird wesensmäßig — bewußt oder unbewußt — im Zeichen einer Auf-

gabe erlebt und als solche zielstrebig **gewollt**, weil alle **Erfüllung** des Aufgegebenen, als Erfüllung, Lust involviert, die Lust aber wiederum der erlebenslogische Vollzug ist, in dem das Höher sichtbar wird. Daher ist das wesensimmanente Ziel alles Lustwollens: das Höher.

Man kann auch sagen, daß das realisierte Höher in jedem einzelnen Ich gleichsam die sich im Erleben **stetig verschiebende** Wertsichtungs- und damit auch individuelle Sinnerfüllungs**grenze** darstellt, bis zu der, auf Grund seiner individuell bestimmten Wertaufgeschlossenheit, das Ich im Erfüllen seiner selbst als Aufgabe vorrückt.

Da alles Höher (und, wie später zu zeigen sein wird, auch alles darauf gerichtete Wollen) ein seinem Wesen nach **komparatives** Erlebnis ist, das sich selbst erst an einem Ich-Negationserlebnis verlebendigt, so kann das Höher-Erlebnis von vornherein nicht so verstanden werden, als vollzöge es sich in einer sukzessiv fortlaufenden, in sich verbundenen Aufstieglinie. Davon kann nicht die Rede sein.

Da das Höher ein Erlebnis ist, so kann man es auch als eine, im Zeichen der Selbstaufgabe des Ich in Relation auf die Umwelt, spontan dem erlebenden Ich einleuchtende **Wertbewußtseinsbestimmtheit** von sich selbst bezeichnen. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß das Höhererlebnis als solches einen in allen möglichen, individuell verschiedenen Höhererlebnissen identischen **Wertinhalt** hat. Identisch ist in allem Höher nur dieses: daß es sich im Zeichen der Selbstaufgegebenheit des Ich in diesem verlebendigt. Worin aber jeder einzelne Mensch sein Höher erlebt und zu erfüllen glaubt, hängt ab von seiner totalen Wertblickrichtung, d. h. von der individuellen Wertsichtigkeit und Wertebene seines Erlebens überhaupt.

Da es im Wesen des Aufgegebenen liegt, nie voll-endlich erfüllt zu werden, und alle mögliche sinnschwere Selbsterfüllung eines Ich in einem Höher nie eine endgültige sein kann, so stellt sich das Höher auch als ein Erlebnis einer stets neugestaltigen **Annäherung** einer Erfüllung an das un-endlich Aufgegebene dar. Zwar ist sich der Mensch auf Grund seiner absoluten Einmaligkeit als **einmalige** Aufgabe selbstgegeben, aber diese Aufgegebenheit ist innerhalb seiner Lebensdauer eine kontinuierlich sichtbare und nie voll-endliche.

Nun ist jedes sinnhafte Erfüllungserlebnis der un-endlichen Selbstaufgegebenheit des Ich wesensmäßig eine Selbstbejahung und damit lustbetont. Da aber das Wesen der Lust im Wollen zu einem stetig neugestaltig aufleuchtenden Höher liegt, so ist auch dieses Wollen selbst ein un-endliches Wollen. In dieser Un-endlichkeit des mit und in der Lustqualität des Fühlens sich verlebendigenden Wollens zu einem Höher liegt auch die **Wertverbindlichkeit aller Lust** und auch ihr **Sinn:** sie ist der in aller Erlebensdauer auf ein Höher abgezielte Pfeil. Das Ich will und erfüllt in aller Lust sich selbst als Aufgabe — damit will es sich selbst in einem Höher. Und dies Wollen kann nicht rasten und ruhen in einem Dies und Jetzt. Es lebt als zeitüberdauernde Sehnsucht des Ich nach sich selbst in bejahter, vergleichsweise wertgesteigerter Gestalt und Sinnerfüllung personalen Soseins und Daseins. Es ist die Sehnsucht, die kein Ende hat in allem Menschenleben. Kontinuierlich will sich das Ich in der **Ueberhöhung** seines augenblickhaft gegebenen Selbstgefühls. Und indem es sich zeitlos selbst sucht in einem Höher, will es auch sinnerfüllend sein Höher-Wollen.

Hatte sich die Lust ihrem Wesen nach als **urphänomenale Wertqualität** des Fühlens und **urphänomenale Wertgerichtetheit** des unbewußten Strebens des Ich zu sich selbst — in der Sinngestalt eines Wollens zu einem im Zeichen der Selbstaufgegebenheit stehenden H ö h e r — offenbart, und hatte sie sich ferner als urgegebene Wertmaterie dargestellt, i n der alles Wertfühlen und Wertwollen gründet, so darf in ihr ein **emotionales Apriori** erblickt werden, das heißt, der von uns gesuchte apriorische **Wertfaktor,** der als materiales Konstituens allem Fühlen, Streben, Wollen und Erleben, kurz, dem gesamten emotionalen Leben des Menschen zugrunde liegt.

In der Gestalt des unendlichen Wollens zu einem Höher ist die Lust eine **emotionale Kategorie,** eine **Grundform** des Erlebens überhaupt. Dem Wesen der Lust entsprechend ist dies: **die Kategorie des Höherwollens.** —

Das Höherwollen ist, wie aus den voraufgegangenen Ausführungen erhellt, weder ein bloßes „Vorwärtswollen" noch gar ein „Weiterwollen". Im Höherwollen ist das Höher, wie wir sahen, als aufgegebenes Wertziel, dem darauf gerichteten Wollen selbst wesensimmanent. Ein

bloßes Weiterwollen hat kein ihm immanentes Wertziel, und es erhält eine axiologische Bedeutung nur unter der Voraussetzung, daß ihm ausdrücklich ein Wertziel vorangestellt wird, das in ihm selbst nicht enthalten ist. Das „Weiter" verhält sich zum „Höher", wie die Quantität zur Qualität. Und noch mehr. Alles „Weiter" bezieht sich auf einen gegenständlich bestimmbaren Zweck, und in der Bewegung auf diesen hin hat es einen Sinn. Dieser wertgemeinte Zweck liegt aber völlig außerhalb des Begriffs des Weiter; es ist selbst nichts als die Bewegung auf etwas hin, die als solche keinerlei Wertbestimmung aufweist. Dagegen sind die Begriffe „hoch" und „niedrig", „höher" und „niedriger" — soweit es **Bewußtsein** von Wertigem gibt — urphänomenale Wertbewußtseins-Qualitäten. Alles Höher als Erlebnis, also als unmittelbare Wertbewußtseinsgegebenheit, gründet zuletzt in einem intuitiv einleuchtenden **Vorzugs-Erlebnis,** durch das sich spontan auch das „Niedriger" eines Werterlebnisses bestimmt. Hingegen können wir nicht von einem „Weitererlebnis" im axiologischen Sinne sprechen. Der Terminus „Weiter" gehört nicht in die Region des Wertbewußtseins, wohl aber der des „Höher" und „Niedriger", und zwar ursprünglich im Sinne eines intuitiven Wert-Vorziehens und, im Gegensatz dazu, eines ebenso intuitiven Wert-Nachsetzens (Vgl. hierzu auch M. Scheler: „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik".). Der Wollensdrang zu einem Höher ist ein im Lustwollen bedingter Drang und er ist der sinnvolle gestalthafte Ausdruck dessen, was wir die intentionale Gerichtetheit des Ich auf sich selbst genannt hatten.

Es ist ferner für das Wesen der Lust von grundlegender Bedeutung, daß sie sich im Ich nur als Dynamik eines zeitlos **komparativen** Strebens verlebendigt, in dem sich nur **vergleichsweise** eine strebige Erlebensbewegung nach „oben" vollzieht, innerhalb deren dieses „Oben" in infinitum offen steht, also grenzhaft nicht bestimmt und festgelegt werden kann. Dies kann nur da der Fall sein, wo das Ziel des Luststrebens in der Form eines Superlativs verabsolutiert, d. h. vergegenständlicht und mithin dem un-endlichen Streben ein endlicher Punkt als ein Nicht-mehr-darüber-hinaus gesetzt würde.

Es liegt im Wesen der Lust immer nur die Dynamik eines innerhalb des Erlebens zeitungebundenen Steigerungs-

strebens zu sein, eines Wollens zu einem **vergleichsweise** möglichen Höher, gleichviel worin der einzelne Mensch dieses stets subjektive „Höher" verwirklicht zu fühlen glaubt und ersehnt. Das Höher kann in einem jeweils gelebten sinnlichen Zustand, in einem sinnlichen Genuß liegen, es kann auch in dem Erlebnis einer Wertverbindlichkeit des Ich in sich selbst oder auch in einem Erlebnis zentraler Verbundenheit einer werkschaffenden Person mit der menschlichen Gemeinschaft überhaupt gründen, in einer Leistung, in einem Tun, in einem Unterlassen usw. Prinzipiell aber steht das Höher n i c h t im Zeichen von „gut" und „böse". Es ist nichts als die zeitlich punkthafte Verwirklichung der un-endlichen Strebigkeit des Ich nach vitaler und personaler Selbstintensivierung. Denn die komparativisch wertstrebige Dynamik des Höher-Wollens kann sich nie voll-enden, da jeder Erfüllung in der Richtung der Lust wesensmäßig ein stets neues Streben entquillt, dessen Zielerfüllung wiederum jederzeit überholt werden kann. Daher kann aber auch innerhalb des Luststrebens nicht ein Absolutum im Sinne eines „obersten" oder auch „höchsten" Wertes gewollt und gemeint sein, mithin kann auch das Lustwollen kein superlativisches Wollen sein. Denn alle Superlativsetzung ist die Endsetzung einer Reihe, eine Punktsetzung, eine Voll-Endung innerhalb eines Ablaufs oder Geschehens, eines Prozesses, die nicht weiter überholt werden kann. Das Wesen der Lust aber besteht gerade in der Dynamik zeitloser Selbstüberholung, komparativer Selbstübersteigerung innerhalb der nie voll-endlichen Strebebewegung. Daher kann sie auch nur ein Höher-Wollen und **nicht** ein **Höchst**-Wollen sein. Vom Wesen der Lust könnte man sagen:

Daß du nicht enden kannst, das macht dich groß,
Und daß du nie beginnst, das ist dein Los.
Dein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe,
Anfang und Ende immerfort dasselbe,
Und was die Mitte bringt, ist offenbar
Das, was zu Ende bleibt und anfangs war.
(Westöstlicher Diwan, Buch „Hafis".)

In der Nicht-Voll-Endbarkeit des Luststrebens liegt gerade der Urantrieb, die Lust, in der Gestalt eines Höher, stets zu suchen. Innerhalb des Erlebens eines Menschen gibt es keinen Endpunkt, keine absolute Erfüllung des Lust-

strebens. Absolut ist nur dieses Streben selbst in seiner antithetischen un-endlich dranghaften Dynamik. Eine Voll-Endlichkeit ist entweder nur eine logische Setzung oder eine ethische Forderung. Im faktischen Leben und Erleben existiert sie nicht, es sei denn als Idee. Das Höherwollen aber ist nicht nur eine Idee, sondern ein kontinuierlicher Lebensvollzug. Mag auch ein einzelnes Erlebnis innerhalb eines bestimmten Erlebenszusammenhanges oder einer Erlebensreihe als ein Höchsterlebnis empfunden werden, so ist doch die Dynamik des Luststrebens nicht als ein Höchstwollen, sondern wesensmäßig als ein komparativisch un-endliches Höherwollen zu verstehen. Denn auch das als Höchsterlebnis eines einzelnen Menschen gekennzeichnete Erlebensdatum besteht als solches nur durch **Vergleich,** läßt aber prinzipiell und wesensmäßig die Möglichkeit offen, von einem „noch höheren" Erlebnis auf der gleichen Linie überholt, übersteigert zu werden. Diese mögliche Uebersteigerung aber zeigt an, daß es kein absolutes Höchsterlebnis gibt, da im **Erleben** jeder Superlativ **durch einen erlebensmöglichen Komparativ** aufgehoben wird. Daraus folgt, daß alles Erleben wesensmäßig nur innerhalb der un-endlich und nie voll-endlich **komparativischen** Dynamik sich vollzieht, und es ein prinzipiell und absolut Superlativisches für den lebendigen Erlebensvollzug nicht gibt. —

Die Lust wird meistens als ein „sinnliches Gefühl" oder gar als eine „sinnliche Empfindung", also Leibempfindung aufgefaßt. Dieser Auffassung können wir uns, wie schon mehrfach hervorgehoben, keineswegs anschließen, sondern behaupten, daß sie weder ein sinnliches noch ein unsinnliches „Gefühl" ist. Denn Gefühle sind komplexe Phänomene, was die Lust nicht ist, und die Unterscheidung von „sinnlichen" und „nicht-sinnlichen" Gefühlen ist unseres Erachtens ein völlig leeres Wortspiel. Denn wo fängt „Sinnlichkeit" an, und wo hört sie auf, und — was ist sie überhaupt? Tatsache ist und bleibt, daß alle Gefühle, wie immer man sie untereinander, aber ohne Verwechslung mit Leibempfindungen (!), klassifizieren möge, sinnvolle Phänomene sind, Wertrelationen eines Ich zur Außenwelt und zu sich selbst. Daher besagt die Bezeichnung „sinnliches" Gefühl nichts, was ein Gefühl in seinem Wesensgehalt verständlich machen könnte. Die Lust aber ist über-

haupt kein Gefühl, sondern lediglich die in Gefühlen und emotionalen Daten überhaupt, sofern sie lustbetonten Charakter haben, sich kundtuende primäre Wertmaterie und Wertrichtung. Daher erscheint auch die Annahme, daß „Lust und Unlust ... eher kümmerliche Ueberbleibsel (!) des Gefühls seien, als daß sie als das ganze Gefühl umfassend gelten dürften" (J. Volkelt. „Versuch über Fühlen und Wollen" S. 19.) keineswegs stichhaltig.

Lust ist aber auch keinerlei 'antizipierte „sinnliche Vorstellung" eines „Genusses". Die Lust selbst kann gar nicht antizipiert werden, und schon gar nicht als „Vorstellung". Antizipiert werden kann höchstens der bei Orientierung des Ich an einem bestimmten Etwas **erlebte** Zustand der augenblickshaften Erfüllung des nie aufhörenden Luststrebens, als eines Wollens zu irgendeinem Höher. Z. B. kann sich das Höherwollen erfüllen in dem „Zustand" eines sinnlichen, d. h. über die Leibempfindungen vermittelten Genusses von etwas. Antizipiert können immer nur bestimmte, bereits erfahrene Leibempfindungen oder Gefühlserlebnisse werden, nicht aber das, was weder als Gefühl noch als Leibempfindung existiert.

Hiernach erübrigt es sich auch, von einzelnen „Lüsten" und, im Hinblick auf diese, von einer möglichen oder nicht möglichen „Einheit" der Lust als Gefühl zu sprechen und „festzustellen", daß „weder in jeder einzelnen Lust alle anderen enthalten" seien, noch daß „es überhaupt eine Lust gibt, die alle anderen in sich schlösse, so wenig wie es eine „„höchste"" Lust gibt, die alle anderen ersetzte" (H. Schwarz: „Psychologie des Willens" S. 93).

Jeden Versuch, der Lust eine primäre axiologische Zulänglichkeit abzusprechen und in ihr nichts als einen Ausdruck unserer „bloßen" oder gar „niederen Sinnlichkeit" zu sehen und diese wiederum durch eine „göttliche" Vernunft zu überbauen, deren Aufgabe es ist, den „bösen" Gelüsten der „Sinnlichkeit" in uns Schranken eines gebietenden Veto vorzusetzen, — müssen wir ablehnen, und behaupten dagegen: wäre nicht diese „niedere Sinnlichkeit", wäre das Luststreben als un-endliches Wollen zu einem Höher nicht in uns wirksam, so gäbe es auch keine „Göttlichkeit". Denn diese hat ihre Wurzeln in der **Seinsschicht** des Menschen, aus der die Lust in der Gestalt des Höherwollens in alles konkrete Tun und Wollen des Menschen

„emporsteigt" und, ihm unbewußt, sein totales Leben zielhaft unterbaut und bestimmt: — in der Schicht des emotional Unbewußten, der wertschweren Spannungsdynamik des **Es.** Im Es hat der Mensch seine Göttlichkeit, sein Dämonium unendlicher Strebigkeit zu einem Höher, das ihn auf dem Lebenspfade hinauf zu lichten Höhen, nach der Mitte des dämmrig grauen Weder-oben Noch-unten und hinab zu wundem düsterem Untergange führt. —

Wir fanden in der Lust das emotionale Apriori und leiteten daraus eine Kategorie des Erlebens ab: die Kategorie des Höherwollens. Allein, das Höherwollen wäre im Ich nicht als wertschwere Spannung lebendig, wenn es nicht seine eigene Antithese aus sich heraussetzte, die — als Fühlensantithese — ihr eigenes Wertwesen dem des Höherwollens entgegensetzte. Denn erst über die aus dem Wesen der Lust hervortreibende Antithese des Weh ist sinnvolle Lusterfüllung möglich.

Alles Luststreben erwies sich als die Urtendenz des Ich, sich selbst zu bejahen, und, bejahend, sich wertig zu erhöhen. Sein Urwille ist: das Wollen eines Höher seines Selbstgefühls in zahllosen Formen und Gestalten. So strebt das Ich zeitlebens nach Erfüllung seines Wollens zu einem Höher.

Aber jede Erfüllung ist als solche ein Anderes als das, was zu ihr drängt. Jedes erfüllte Luststreben hebt sich mit der Erfüllung in seinem strebigen Sosein auf und wird zu einem strebigen Anderssein. So wird die Erfüllung des Luststrebens seine eigene Negation. Mit der Erfüllung des Luststrebens hat dieses seine eigene Hemmung, seinen Widerstand, an dem es sich neu entzündet und so über alle Erfüllung hinaus wieder erneutes Streben ist. Die eigene Lusterfüllung steht dem Luststreben als Negation seiner selbst entgegen. So schlägt Lust in ihren Gegensatz um, durch den sie sich aufhebt als nicht mehr dies- und soseiend, wohl aber andersseiend **in** ihrem Gegensatz und a l s dieser. Steht die Erfüllung des Luststrebens diesem selbst als **Widerstand** entgegen und ist der Widerstand eine Negation des Luststrebens, so ist auch jede **Lusterfüllung** der Wurzelboden, aus dem der Lust ihre Antithese erwächst, ihre Negation, mit der und aus der heraus die Lust aber implicite erneut lebendig wird. Denn

jede Verneinung hat eine Bejahung zur Voraussetzung für das, was sie verneint. Alles Sosein impliziert ein Anderssein und dieses involviert ein mögliches Sosein. — Erlebenslogisch treibt jede erfüllte Lust notwendig das Weh aus sich heraus; dieses aber wird zum primären Antrieb des erneuten Luststrebens. Denn alles Leben entzündet sich am Widerstand zum Neuleben. Der Widerstand ist die urewige Achse, um die sich alles Leben dreht, und um die auch alles Erleben kreist. Denn das **Widerstands-Erlebnis** ist dasjenige **Urerlebnis** des Menschen, durch das er **seinslogisch primär** zum **Bewußt-Sein** von etwas erwacht, durch das er aus seiner schuldlosen kosmisch verbundenen Unbewußtheit hinüberschreitet in den Bereich der schmerzlichen, metaphysisch schuldbeladenen Gespaltenheit in Selbst- und Weltgewußtheit, in den tragischen Konfliktbereich des selbstbewußten Ichseins. (Hierzu vgl. 2. Kapitel: daß und wie erst über das Erlebnis eines Widerstandes das Ich zum Bewußtsein seiner selbst und einer Außenwelt gelangt.)

Aus den Tiefen der Es-Schicht drängt sich mit einzigartiger Spontaneität das Weh in der Gestalt eines inneren Widerstandes gegen das Erfüllung heischende Lustwollen unmittelbar in das Selbstinnesein des Ich. Seinem ursprünglichen unbewußten Streben nach Selbstbejahung in seinem individuellen Dies- und Sosein setzt sich ein Widerstand entgegen, durch den das Ich sich selbst, in einer Relation zu etwas, gehemmt, negiert und mithin weherfüllt erlebt. Es erlebt sich selbst in der Negation zu etwas. Das Negationserlebnis ist die erlebenslogische Voraussetzung für das Wissen des Ich um seine kosmische Individuations-Vereinzelung, um seine ich-isolierte Vereinsamung, um sein unüberbrückbares Diessein gegenüber allem Nichtdiesem, Fremdem. Denn in seinem Dies- und Sosein ist das Ich sich selbst eine Schranke, eine Negation gegenüber allem Anderssein. Alles Anderssein ist aber ein Widerstand für sein eigenes Sosein in zahllosen Gestalten.

Die erlebenslogische Negation des Ich in seinem Sosein liegt allem Schmerz, allem Leiden zugrunde. Und die Negation lebt auch noch in ihrem absoluten Gegensatze — in der Bejahung, die selbst das Ja nur sein kann, sofern sie das Nein mit einschließt. Auf der Negation ruht auch alles Wissen um die Begrenztheit, um die Einmaligkeit,

Einzigkeit, Unwiederholbarkeit des einzelnen Ich, das Wissen um die unaufhebbare Einsamkeit alles Ichseins. Negation schwingt in allem Du-Erlebnis mit dem Bewußtsein der faktischen Unaufhebbarkeit des Ich-Dieses und Du-Jenes. In aller lichten Lebenswärme atmet das Ich die Negation im Wissen um die unentrinnbare stete Todesnähe. Und **pure** Negation des Ich liegt den mächtigen zwei **Urerlebnissen** zugrunde: erstens dem **Angsterlebnis,** insbesondere in der Gestalt der metaphysisch-kosmischen Angst vor dem Nichts und Nichtsein, aus der die sehnsüchtige Hingabe und das metaphysische Anlehnungsbedürfnis eines Ich an einen Gott sich verlebendigt. Zweitens liegt pure Negation dem **Eroserlebnis** zugrunde, und zwar weniger dem kosmoerotischen, als dem weltenaufreißenden, das Ich für Augenblicke aus seiner tragischen Isolierung und Urvereinsamung heraushebenden erotischen **Du**-Erlebnis, — wenn auch dies Erlebnis **nicht allein** auf der Negation aufruht (vgl. Kap. II, III und IV).

Aus der Negation wächst Leben; über sie vollendet sich alles Jasagen; sie ist das Sterben in unzählbar vielen Formen und Gestalten und ist damit die Urwurzel zu allem Leben, allem Werden; sie ist das, was den Urantrieb zum Leben stets neu gebiert; sie ist die Wandlung ins Leben, in das Ja, in die Lust, in das nie endende Höherwollen des Menschen. Nur über die Negation wächst das Tiefste zu seinen Höhen: tiefer Schmerz ist die Mutter hoher Freude.

So ist die Negation die zeitlose Antithese der Lust und ist doch zugleich die Urbedingung der Synthese in allem Erleben, Schaffen, Gestalten. Denn nur wo die Antithese von Negation und Höherwollen wirksam ist, erhält Menschenleben und Menschentum einen S i n n.

Die vollendete Synthese aber von Höherwollen — als dem Urwillen des Ich zu einem Höher — und Negation — in der Gestalt der Selbstaufhebung des Ich in einem Du, ü b e r welche Selbstaufhebung sich das Höherwollen verwirklicht, — diese vollendete Synthese vollzieht sich nur in e i n e m Erlebnis: dem **erotischen,** diesem wahren *πνεῦμα ἅγιον,* in dem sich die Ureinheit alles kosmischen und menschlichen Lebens zusammenschließt. Im Eroserlebnis hebt sich alle Raumgegenständlichkeit auf, und die Zeit, die selbst „ihren Ursprung in der ... Struk-

tur des ... rein nur in sich gekehrten Ich hat", wird reine Dauer des Erlebens (Vgl. J. Volkelt: „Versuch über Fühlen und Wollen" S. 124.).

Diese Synthesis ist jedoch nur möglich, weil und sofern dem Wollen zu einem Höher die Negation, in der Gestalt der Selbstaufhebung des Ich im Du, immanent ist. Denn ein Wollen zu einem höheren Lebens- und Selbstgefühl hat wesensmäßig das Erlebnis der Negation eines voraufrealisierten positionellen Selbstgefühls zur Voraussetzung. Daraus aber folgt, daß das Höherwollen zwar seinslogisch das „Frühere" ist, im Erleben aber das Prius beim Negationserlebnis liegt, über dessen Vollzug der Mensch auch primär zu einem Wissen von sich und von einer Welt gelangt.

Da das Weh, wie wir sahen, von grundlegender Bedeutung ist für den Wesensaufbau des Erlebens und Erkennens überhaupt, und da es als emotionales Urphänomen ein nicht weiter reduzierbares emotionales Datum ist, so dürfen wir in ihm ein zweites, der Lust antithetisch wesenhaft zugeordnetes **emotionales Apriori** erblicken. In der Gestalt der erlebenslogischen Verneinung stellt sich uns die zweite emotionale Kategorie oder **Grundform** des Erlebens überhaupt dar. Es ist: **die Kategorie der Negation.**

Höherwollen und Negation sind die **materialen Grundformen,** auf denen sich alles emotionale Sein aufbaut. Sie sind abgeleitet aus dem Wesen der urgegebenen Wertphänomene Lust und Weh.

Da sich uns Lust und Weh als urphänomenale Wertmaterie des Erlebens überhaupt darstellte und mithin auch als Materie der unbewußt zielstrebigen Fühlensdrangsal des Ich, so können wir nunmehr sagen, daß das **unbewußte Wertwollen** (der Es-Drang) des antithetisch auf sich selbst, als auf die im Fühlen unmittelbar aufleuchtende primäre Wertmaterie, gerichteten Ich, sein unendliches Wollen zu einem Höher ist, zur Steigerung, Intensivierung seines Selbst- und Lebensgefühls. Danach ist das, was die Dynamik des Es ausmacht, nichts anderes, als der dunkle unbewußte nie vollendliche **Urdrang** des Ich, sich selbst in einem Höher zu wollen. Das Höherwollen ist das Unbewußte des Ich, sein Es-Drang, ist seine intentionale Gerichtetheit auf sich selbst, ist der unbewußte „Ichwille".

Dieses Wollen aber impliziert die Negation, die sich, aus dem Wollen hervorgetrieben, diesem in der Gestalt eines inneren Widerstandes entgegenstellt. Das Höherwollen ist der **unbewußte Urtrieb** des Ich, der sein totales Leben in allen nur möglichen und faktischen Auswirkungen und Manifestationen unterbaut und absolut primär bestimmt.

An dieser Stelle möchten wir, unter Hinweis auf spätere nähere Ausführungen (vgl. Kap. V), kurz hervorheben, daß das von A. Adler als Urantrieb zu allem menschlichen Tun und Verhalten angesehene **Geltungsstreben** — (ein Gedanke, der seinen Vorläufer in Nietzsche's „Willen zur Macht" hat) — nicht nur nicht mit dem Höherwollen zu identifizieren ist, sondern daß vielmehr das Höherwollen die erlebens-logische **Voraussetzung** für alles Geltungsstreben ist. Es wird sich später, bei der konkreten Illustrierung des menschlichen Erlebens, Tuns und Verhaltens, zeigen, daß und wie das Geltungs- bezw. Machtstreben nur **eine** spezifische Auswirkungsgestalt des Höherwollens ist. Und zwar ist das Geltungsstreben ein Wollen zu einem in spezifisch sozialer Gestalt auftretenden Höher, als Drang nach individueller Wertbestätigung und mitmenschlicher Ermächtigung **einer sozialen** Person **vor anderen.** Demnach ist das Höherwollen erlebenslogisch eine **vor** allem spezifischen Geltungsstreben lebendige und dieses selbst erst fundierende und sinnvoll motivierende emotionale Urtendenz des Menschen.

Sind Wertgehalt und Sinndynamik des emotional Unbewußten — des Es — in der dialektischen Bewegung von Höherwollen und Negation zu erblicken, und ist dieser urphänomenal wertantithetischen Bewegung der unbewußte Urantrieb des Ich zu allem seinem konkreten Tun, Wollen und Unterlassen immanent, so haben wir im Es das gefunden, was das Wesen des Menschen, das durch ein ursprüngliches Wertgeben und Wertnehmen gekennzeichnet ist, zentral konstituiert. Sein ganzes Leben kreist um die eine Urachse: um das Höherwollen. Es ist ein nie rastender und nie sich restlos erfüllender heißer dunkler Drang zu einem möglichen Höher. Weiß man aber, worin der einzelne Mensch sein Höher erblickt, und in welcher Erlebensrichtung er es sucht und zu erfüllen glaubt, so kennt man ihn selbst, kennt sein „oben" und

„unten", kennt seinen Schmerz und seine Glückseligkeit, kennt die **Grundlinie** seines Lebens. Denn im Es liegt der Urantrieb zu allem unserem Tun und Verhalten — uns selbst unbewußt. Im **bewußten** Leben entscheiden wir uns unbewußt für das, zu was uns das Es drängt. Daher ist es richtig zu sagen, daß unsere schöpferischen Kräfte zu allem Lebens- und Selbstaufbau wie auch zu aller Zerstörung des Selbst- und Fremdseins aus dem Es stammen, bezw. mit der Es-Dynamik sich in uns verlebendigen. Das Es ist unser Dämonium in „gut" und „böse", in „hoch" und „niedrig", es ist unser Himmel und unser Infernum. In und mit unserem Es sind wir unserem bewußten zweckorientierten Personalwillen, Denken und Erleben gleichsam vor-gegeben. Das heißt, wir „empfangen" uns selbst in einem qualitätsbestimmt bewegten Sosein aus der unbewußten Fühlensdrangsal heraus, der unbewußten Zielstrebigkeit. In diesem Zusammen- und Auseinanderklingen unseres Es-Dranges mit unserem gemeinschaftsverbundenen Personwillen liegt der urmächtige **Konflikt** für einen jeden Menschen, und zwar abgestuft, je nach der subjektiven Drangstärke des Es und der Tiefe des Bewußtseins von der mitmenschlichen Verbundenheit des ganzen personalen Ich. Und da der totale Lebensprozeß des Menschen eine Auseinandersetzung mit sich selbst **relativ auf** die mitmenschliche Gemeinschaft ist, so ist er auch gerade in und mit seiner eshaften Vor-Gegebenheit **sich selbst aufgegeben.** Er hat sich selbst zur **Aufgabe.** — Wie ein jeder diese Aufgabe löst, bestimmt über seinen Wert als Mensch und — mutatis mutandis — über seinen Platz innerhalb der menschlichen Zusammenordnung (Hierzu: Kap. III, IV und V). —

Wenn wir behaupten, daß die unbewußte Strebigkeit des Ich ein Höherwollen ist, das sich aber nur über die Negation, die sich ihm entgegensetzt, verwirklichen kann, so ist damit in keiner Weise so etwas wie ein „Trieb zur Vervollkommnung" gemeint, durch den ein „Niederes" „verdrängt" bezw. „sublimiert" und eben dadurch ein „Höheres" erzeugt würde! Im Es ist prinzipiell kein „oben" und kein „unten"; es ist selbst nur das, was „ungebändigt immer vorwärts dringt" (Goethe, Faust). Und dieses ungebändigte rastlose Vorwärtsdrängen ist nichts anderes als das Urstreben des Menschen zu stetig erneuter wertgebun-

dener Selbstbejahung in zahllosen Formen; es ist ein mit seiner Lebensgegebenheit mitgegebenes Hindrängen zu eigener Selbsterhöhung, die nie in eine endgültige Erfüllung eingehen kann, sich nie vollenden kann; daher auch nie still steht und mit jeder Augenblickserfüllung und aus dieser heraus sich selbst stets neu erzeugt. Denn in sich selbst, in seinem Drang nach Erfüllung, trägt das Höherwollen den Widerstand, die Negation des erfüllten Höher, wobei das erstrebte Höher des Selbstgefühls, ethisch gesehen, ein negativer Wert sein kann, z. B. beim Lustmord. — Das Höherwollen, als das urphänomenale Wertstreben des Menschen, ist die Triebfeder zu allem, was man — in schmeichelnder, aber wie uns scheint irriger Weise — aus einem sogen. „Vervollkommnungstrieb" des Menschen zu erklären sich bemüht.

Ist aber das Es kein „Vervollkommnungstrieb" (bezw. ein solcher in ihm nicht enthalten), so ist es andererseits aber auch nicht das, was erst vom bewußten Willen unterdrückt und „verdrängt" werden muß, damit eine wertvolle Leistung vom Menschen gezeitigt werden könne als eine „Sublimierung" des „niederen" Dranglebens. Denn verhielte es sich wirklich so, daß nur infolge einer „Triebverdrängung" „das Wertvollste an der menschlichen Kultur" geschaffen worden sei, und daß „die bisherige Entwicklung des Menschen ... keiner anderen Erklärung zu bedürfen" scheine „als die der Tiere, und was man an einer Minderzahl von menschlichen Individuen als rastlosen Drang zur weiteren Vervollkommnung beobachten" könne, „sich ungezwungen als Folge der Triebverdrängung verstehen" ließe ... (vgl. S. Freud, „Jenseits des Lustprinzips" 1923, 3. Aufl. S. 58), — so würde ja in dieser Verdrängung auch der **Urantrieb** selbst (das Höherwollen, der unbewußte Wille — Es-Drang — zur individuellen Selbstbehauptung, Selbstbestätigung usw.) zu allem Schaffen und Wirken des Menschen mit-verdrängt werden. Das würde aber heißen, daß nie etwas geschaffen werden könnte und nie geschaffen worden wäre! Denn nur aus der fühlensmäßig gegebenen antithetischen Bedrängnis heraus von Höherwollen und Negation schafft der Mensch, baut er seine Altäre jeder Art, erdichtet Himmel und Höllen, Götter und Götzen.

Aus der im Fühlen lebendig wirksamen Antithetik

von Höherwollen und Negation drängt es das Ich, dasjenige gestalthaft in konkrete Formen oder in seine unmittelbar mitmenschlichen Beziehungen umzusetzen, was **ihm selbst** im Fühlen offenbar und wertbedeutsam wurde, was es aus der bedrängenden Antithese heraus als **sinnvolle Erfüllungssynthese** erlebte, gestalthaft schaute. Nur dann kann der Mensch mit ganzer Wesenskraft schaffen, wenn er in und an dem Zu-Schaffenden (bezw. Geschaffenen) sich in fühlbar wertergriffener Sinnerfüllung selbst gegeben ist; d. h. wenn er sich am Geschaffenen und durch das Schaffen in seiner Personganzheit sinnvoll selbst bejahen kann. Um sich aber in einem Schaffen und Tun selbstbejaht, wertig zu „erfüllen", bedarf es keiner „Triebverdrängung", ja, nicht einmal einer „Sublimierung". Denn diese liegt ja schon im Willen zur objektivierten Ausdrucksform des eigenen ursprünglichen Wertstrebens, durch welche Form (die Sache des „Geistes" ist) ein, intentional unbewußt nur in der Erfüllung des eigenen Höher, Gewolltes existentiale Wertbedeutung auch für andere erlangt. Es bedarf vielmehr einer, aus dem Erleben selbst erwachsenden **umsetzenden Erfüllungskraft** und einer sich eindeutig zentralisierenden **Wertbeachtungsrichtung.** Das Ich „verdrängt" nicht sein eshaftes Urwollen, sondern **es setzt es um** (durch die Aktivität des „Geistes", vgl. Kap. 4) in gegenständliche Formen und zwar innerhalb derjenigen dinghaft- oder ideenorientierten **Erlebensrichtung,** in der es sich in seinem Höherwollen sinnvoll erfüllt, bezw. erfüllen zu können glaubt.

Damit stehen wir vor einem Zusammenhang, der in die Darstellung der Sphären des Erlebens gehört und erst in den späteren Kapiteln zur Ausführung gelangen kann, hier also nur kurz angedeutet werden soll.

Ein Ich kann sich sinnvoll erfüllen in der Erlebensrichtung auf sinnlichen Genuß und gegenständlichen Nutzen. Das dabei zentrale Werterlebnis ist das des Wertes „angenehm". Hiernach wird sich das Schaffen und Tun des Menschen in der **zuständlichen** Erlebenssphäre vollziehen. — Sodann kann sich ein Ich in seinem Höherwollen sinnvoll erfüllen im Erlebensmodus der Selbstversenkung, der Ausgestaltung seiner rein menschlichen Persönlichkeit, bei akzentuierter Pflege der Mitmenschlichkeit, der Humanitas, des inneren Händereichens,

in der unverbrüchlichen Wertverbundenheit in und vor sich selbst (nicht — dem Scheine nach — vor anderen!), in dem wertgefestigten Ruhen in sich, in der eigenen Wertmitte. Das Wirken und Leisten des Menschen ist in dieser Erlebensrichtung nicht dinghaft-gegenständlich orientiert, kein eigentlich extravertiertes, sondern introvertiertes, — es vollzieht sich in der Wesensverinnerlichung. Dies ist die Sphäre des **inständlichen** Erlebens. Repräsentanten im großen hiervon sind: Buddha, Sokrates, Christus. — Und schließlich kann sich ein Ich sinnvoll erfüllen in der spezifisch sozialen Wirksamkeit, im Mitschaffen, Miterhalten oder Mitvernichten ideengetragener kultureller Werte innerhalb eines Staates und seiner Politik, innerhalb der Wissenschaft, Kunst, Dichtung, Religion usw. Das Ich wird zentral bestimmt durch die dauernde Gebundenheit an realisierte oder zu realisierende Wertdaten und -Gebilde. Sein reales konkretes und rein ideelles Schaffen und Wirken vollzieht sich hierbei in der **wertständigen Erlebenssphäre.**

Das urphänomenale Wertwollen des Ich — das Höherwollen — erfüllt sich sonach in zahllosen Erlebens- und Wirkungsgestalten, jedoch stets, bei aller Ding-, Du- und Ideenverbundenheit, in wesensmäßiger intentionaler Urgerichtetheit auf sich selbst als das ursprüngliche Ziel und die urphänomenale Materie seines Wertwollens.

Am Widerstandserlebnis erwacht der Mensch primär zur Welt- und Selbstgewußtheit. Er hat sich selbst **in** einer Umwelt. In der Auseinandersetzung mit seinem Selbst in Relation auf die Um- und Mitwelt formt sich sein Schicksal. Aber sein Selbst ist nichts vollendlich Fixiertes, sondern die mit seiner Lebensaktivität (über den Antrieb des Höherwollens und der Negation) sich individuell stetig neu gestaltende und in der Zeit sich verwandelnde persongebundene **Synthese,** die aus sich selbst, mit jeder Phase neuer Gestaltwerdung, neue Lebensthesen des Höherwollens und Antithesen der Negation hervortreibt.

Alles Leben vollzieht sich in antithetischer Bewegung. Wo Leben ist, da ist Spannung; der Wurf in den antithetischen Gegensatz, in die Negation, in ein Anderssein, in einen Widerstand — ist der zeitlose Wurf ins Werden, ins Wachsen, Reifen, in die Verwandlung, in die Erhöhung. Diese aber ist nicht ohne Leiden, ohne Sterben,

ohne das metaphysische Nein. Das „Göttliche" ist das Ja, das un-endliche Wollen zu einem Höher. Aber es wäre ohne Leben, ohne Bewußtsein, ohne Kraft, sich selbst stetig zu wollen, wenn nicht die Negation sich ihm entgegenstellte. Die Negation ist „der Gegenwurf des Göttlichen, damit sich dieses offenbare" (J. Boehme). Denn nur am Gegensatz, am Widerstreit, am Widerstand entzündet sich die Fackel des Bewußtseins und strahlt hinauf bis in die lichteste und doch so martervolle und ewig hybride Selbst- und Weltgewußtheit.

Diese Antithese des qualitätsschweren Ja und Nein, der Ewigkeit heischenden Lust und des dunklen zitternden Weh alles Lebens, das nur über ein Sterben Leben ist, diese Antithese, die allem Erleben, Wirken und Schaffen mit absoluter Bestimmungskraft zugrunde liegt und die die urgegebene Bewegung in aller Selbstgestaltung des individuellen Ich ist — sie ist zugleich das **Urtragische** des Menschenlebens. Denn wie alles Zwiespältige eine Einigung will, so sucht auch der Mensch unermüdlich, in seinem ewigen Widerstreit mit sich selbst und seiner Umwelt, nach dem ruhevollen Punkt, wo sein heißes Suchen und Ringen inmitten der rastlos sich überschlagenden Wogen von Freude und Leid, Leben und Sterben sich im Strahlenglanz lichter Harmonie und Einheit auflöste. Aber er vergißt dabei immer wieder, daß gerade dies Ringen und Suchen selbst der Sinn seines Lebens ist; daß nur in der Antithese, im Widerstreit, im zeitlosen Spiel der Entantiodromia Leben und Wirken seiend ist. Denn der unbewegte Punkt ist ein Totes, ist nichts, ist nicht. Harmonie wächst aus der Bewegung des Gegensätzlichen. *Τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι* (Heraklit, Frgm. 8/Diels: „Die Vorsokratiker"). Und wenn Archimedes ausruft: *Δός μοι ποῦ στῶ καὶ τὰν γᾶν κινάσω,* so rufen wir aus: schaff Dir diesen Punkt weltimmanent —: im wirkenden und gewirkten Leben selbst, im mächtigen reißenden Strom des ruhelos wertantithetisch verlaufenden Erlebens, aus der heißen Glut des Sehnens, aus der dunklen Irrsal des zeitlos nach einem Höher durstenden Herzens. Nur wer in sich selbst Harmonie seiner Gegensätzlichkeiten herstellen kann, findet sie auch in der Welt. So kann er sie meistern. Aber — omnia praeclara tam difficilia quam rara. —

Da das totale Leben des Menschen primär und ur-

sprünglich im Wollen zu einem Höher und dem sinnschweren Widerstandserlebnis, der Negation, in zahllosen emotional-gestalthaften Verwandlungsdaten verläuft, Höherwollen und Negation aber der urmächtige Ausdruck sind des emotional Unbewußten — des Es —, so dürfen wir auch in der Dynamik des Es, und zwar in der Gestalt der beiden emotionalen Kategorien, die urphänomenale Triebfeder oder den erlebenslogisch primären **Motivationsfaktor** für alles menschliche **bewußt** zweckgerichtete Wollen, Tun und Handeln überhaupt erblicken. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß wir nunmehr die **Grundformen** oder **Wesensfaktoren** zum Aufbau der **Logik des Emotionalen,** d. h. die in allen individuellen Ichen identisch strukturierte **Sinnordnung** des emotionalen Seins und Vollzuges gefunden haben. Und diese Grundformen, auf denen sich die logische Struktur des emotionalen Ich aufbaut, sind die emotionalen Kategorien: das **Höherwollen** und die **Negation.** —

Unsere Aufgabe ist es nunmehr zu zeigen, wie der Mensch das Höherwollen innerhalb der früher erwähnten drei **Erlebenssphären:** Zuständlichkeit, Inständlichkeit und Wertständigkeit verwirklicht und damit sich selbst in seinem individuellen Ichsein sinnvoll erfüllt oder zu erfüllen glaubt. Daß das erstrebte und verwirklichte Höher innerhalb der verschiedenen Erlebenssphären ein grundverschiedenes Wertgepräge zeigt, ist selbstverständlich. Aber nochmals sei darauf hingewiesen, daß k e i n Mensch nur in e i n e r der genannten Erlebenssphären sein Leben und Tun verwirklicht; das Erleben vollzieht sich bei jedem in allen drei Sphären, jedoch so, daß es innerhalb e i n e r Sphäre der z e n t r a l e Erlebensausdruck eines Ich ist. — An nichts aber ist der Mensch so gründlich zu erkennen, als an dem, was sein Höher ist. Kein Wert ist für alle ein gleicher. Daher erfüllt sich jeder zuletzt — **innerhalb der für a l l e Iche gleich gültigen Strukturiertheit des Erlebens** — in seinem **individuellen Gesetz,** d. h. von dem Ansatzpunkt aus, an den ihn der Lebenszufall von Anbeginn stellte (Milieu, Stand, Erziehung, Vorbild der nächsten Umgebung, geistiges Niveau usw.). In seinem individuellen Gesetz w i r d und v e r g l ü h t der Mensch. Und das ist vielleicht sein größter Mut und seine Kraft: einen Weg zu gehen, von dem er nicht weiß, wohin er führt. —

Literaturverzeichnis.

Wilhelm Schuppe: „Erkenntnistheoretische Logik", Bonn 1878.

Edmund Husserl: „Logische Untersuchungen", Halle a. S. 1922. — „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", Halle a. S. 1928.

Sigwart: „Kleine Schriften", Freiburg 1881.

Heinrich Rickert: „System der Philosophie", Tübingen 1921.

Max Scheler: „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", 3. Aufl. 1927. — „Wesen und Formen der Sympathie", 1926. — „Die Wissensformen und die Gesellschaft", 1926. — „Vom Umsturz der Werte", 1919.

Nicolai Hartmann: „Ethik", 1926. — „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis", 2. Aufl. 1925.

Martin Heidegger: „Sein und Zeit", 1929. — „Was ist Metaphysik", 1929.

Konstantin Oesterreich: „Die Phänomenologie des Ich in ihren Grundproblemen", 1910.

Johannes Volkelt: „Gewißheit und Wahrheit". — „Versuch über Fühlen und Wollen", 1930. — „Die Gefühlsgewißheit", 1922. — „Problem der Individualität". — „Das ästhetische Bewußtsein", 1920.

Müller-Freienfels: „Irrationalismus, Umrisse und Erkenntnislehre", 1922.

Hermann Schwarz: „Psychologie des Willens", 1900. — „Das Ungegebene", 1921.

Binswanger: „Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie", 1922.

Theodor Lipps: „Leitfaden der Psychologie", 3. Aufl. 1909. — „Vom Fühlen, Wollen und Denken", 3. Aufl. 1926. — „Ethische Grundfragen", 3. Aufl.

Henry Bergson: „Les données immédiates de la conscience", 1889.

Wilhelm Dilthey: Gesammelte Werke.

Eduard Spranger: „Lebensformen", 3. Aufl. 1922. — „Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule", 1922.

Theodor Litt: „Individuum und Gemeinschaft", 1926.

Heinrich Maier: „Psychologie des emotionalen Denkens", 1907.

M. Beck: „Kritische Auseinandersetzung mit den ethischen Grundprinzipien der Gegenwart" in „Philosophische Hefte" Nr. 2, 1928.

Friedr. Albert Lange: „Geschichte des Materialismus", 1905.

Ribot: „Logique des sentiments", 1905.

Gustave le Bon: „Les lois psychologiques de l'évolution des peuples".

H. Gomperz: „Ueber Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklären", 1929.

J. Kierkegaard: „Der Begriff der Angst". — „Krankheit zum Tode."

Bruno Bauch: Aufsatz in „Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts". Festschrift für Kuno Fischer.

Immanuel Kant: „Kritik der reinen Vernunft". — „Kritik der praktischen Vernunft." — „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten."

Joh. Gottl. Fichte: „System der Sittenlehre", 1798. — „Grundlage des Naturrechts", 1796.

Hegel: „Wissenschaft der Logik". — „Phänomenologie des Geistes."

Schopenhauer: „Grundlage der Moral". — Gesamm. Werke.

Nietzsche: Gesammelte Werke.

Blaise Pascal: „Pensées", Paris, Ernest Flammarion.

Paul Tillich: „Die religiöse Lage der Gegenwart", 1926.

Platon: Gesammelte Werke.

Plotin: Enneaden.
Diels: „Vorsokratiker". — „Nachsokratiker."
Diogenes Laertius II, 87. Epicur: Ad Menoeceum, 15.
Usener: Fragmente.
Jacob Böhme: „Von den drei Prinzipien". — „Mysterium magnum."
Sigmund Freud: „Jenseits des Lustprinzips", 3. Aufl. 1923.
Alfred Adler: „Praxis und Theorie der Individualpsychologie", 4. Aufl. 1930. — „Menschenkenntnis."
Karl Jaspers: „Psychologie der Weltanschauungen", 1925.

Lebenslauf.

Geboren in Dorpat (Estland) im Jahre 1893 als Tochter des Geheimrats Georg von Staehr, o. Professors der Nationalökonomie, erhielt ich meine Schulausbildung im „ersten" städtischen Mädchengymnasium zu Kasan (Rußland), wohin mein Vater bald nach meiner Geburt berufen wurde. Der Gymnasialbildung schloß sich ein einjähriger pädagogischer Kursus in Deutsch, Französisch und Geschichte an. Bis Juli 1914 widmete ich mich in Berlin dem Musikstudium (Klavier) bei Prof. James Kwast. Der Krieg führte mich nach Rußland zurück. 1918 — Flucht aus Rußland nach Berlin. Ab 1924 — neben fremdsprachlicher Bürotätigkeit — Universitätsstudium (mit der kl. Matrikel): Philosophie, Geschichte, Kunstgeschichte und Nationalökonomie. Um das Studium mit der Doktorpromotion abschließen zu können, legte ich 1928 die humanistische Reifeprüfung ab und bestand nach weiterem Studium (mit der gr. Matrikel) im Januar 1931 das Doktorexamen: in Philosophie bei den Herren Prof. Dr. Dessoir und Prof. Dr. Spranger, in Nationalökonomie bei Herrn Prof. Dr. von Gottl-Ottlilienfeld und in Geschichte bei Herrn Prof. Dr. Robert Holzmann.

In Dankbarkeit gedenke ich der Herren Rektoren und Professoren, die mir auf dem schwierigen Wege meines Studiums mit Rat und Tat hilfreich entgegengekommen sind.

Ganz besonderen Dank aber sage ich Herrn Prof. Max Dessoir, der mich in meinem „maßlosen" Streben und daher leicht wertvereinseitigenden Sichten von Zusammenhängen mit unvergeßlich gütiger und sicherer Ueberlegenheit der methodischen Ebene kritisch maßvoller Ausgewogenheit und lebendig vielseitiger Umschau zuführte. Auch Herrn Prof. Eduard Spranger bin ich zu Dank verpflichtet für mannigfache Anregungen, insbesondere auf wertphilosophischem Gebiete und beim Studium Kants.

Virgo von Staehr.

Berlin, Oktober 1934.